پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

# سیاست نبوی

## مبانی، اصول، راهبردها



علی اکبر علیخانی و همکاران

# سیاست نبوی؛

## مبانی، اصول، راهبردها

علی‌اکبر علیخانی و همکاران

پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

**سیاست نبوی؛ مبانی، اصول، راهبردها**

**علی‌اکبر علیخانی و همکاران**

**ناشر: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی**

**ویراستار ادبی: سمیه تصدیقی**

**صفحه‌آرایی: سمیه شاه‌علیزاده**

**چاپخانه: جمالی**

**لیتوگرافی: تارنگ**

**چاپ اول: زمستان ۱۳۸۶**

**تیراژ: ۲۰۰۰**

**قیمت: ۱۱۰۰۰ تومان**

**شابک: ۹۷۸۹۶۴۲۷۷۳۸۳۷۳**

**تهران: پاسداران، خیابان شهید مؤمن‌نژاد (گلستان یکم)، پلاک ۱۵ تلفن: ۲۲۵۷۰۷۷۷ ـ ۲۲۵۷۰۶۶۶**

**پست الکترونیکی: office@ iscs.ac.ir سایت: www.iscs.ac.ir**

سرشناسه: علیخانی، علی‌اکبر، ۱۳۴۷

عنوان و نام پدیدآور: سیاست نبوی؛ مبانی، اصول، راهبردها / علی‌اکبر علیخانی و همکاران.

مشخصات نشر: تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶.

مشخصات ظاهری: ۹۰۴ص: نمودار.

شابک: ۹۷۸۹۶۴۲۷۷۳۸۳۷۳

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: محمد ﷺ، پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت ـ ۱۱ ق. ـ ـ سیاست و حکومت.

موضوع: محمد ﷺ، پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت ـ ۱۱ ق ـ ـ رسالت سیاسی.

موضوع: اسلام و سیاست ـ تاریخ.

شناسه افزوده: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۶ ۹س۸ع/BP۲۲/۶۵

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۹۳۶

شماره کتابشناسی ملی: ۱۱۸۷۳۹۹

# فهرست اجمالی

دیباچهٔ پژوهشکده ........ بیست و نه
مقدمه ........ سی و سه
درآمدی بر سیاست نبوی و نسبت اسلام و سیاست / دکتر علی‌اکبر علیخانی ........ ۳

## بخش اول: مبانی سیاست نبوی

شیوهٔ فهم سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ / دکتر محمد پزشکی ........ ۱۷
خردورزی در سیاست نبوی، با تأکید بر رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش/ مقصود رنجبر ........ ۵۷
ابعاد نظریِ عدالت نبوی/ دکتر علی‌اکبر علیخانی ........ ۸۵
معنا و مقام حاکمیت در سیره نبوی/ دکتر اصغر افتخاری ........ ۱۰۹
بنیان سیاسی رسائل پیامبر ﷺ / مرتضی بحرانی ........ ۱۳۹
بررسی اجمالی نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ / دکتر ستار عودی ........ ۱۶۵

## بخش دوم: دولت و حکومت نبوی

پیامبر اعظم ﷺ و تأسیس دولت/ دکتر محمدرضا حاتمی ........ ۱۹۳
ساختار قدرت و نظام اداری در مدینه/ روح‌الله تولایی و مریم حمید زاده ........ ۲۲۷

گروه‌ها و گسست‌های اجتماعی در دولت نبوی/ جعفر حق‌پناه ........ ۲۳۷
تعامل دولت نبوی با یهود/ دکتر علی‌اکبر علیخانی ........ ۲۶۹

## بخش سوم: روندهای تصمیم‌گیری و سیاستگذاری

شورا و مشورت در سیرهٔ نبوی/ دکتر منصور میراحمدی ........ ۲۹۹
مشورت در سنت و سیرت رسول خدا ﷺ / دکتر محمد سپهری ........ ۳۲۷
سیرهٔ پیامبر ﷺ در مدیریت افکار و رفتار سیاسی/ محمد طیب صحرایی ........ ۳۴۹
زمینه‌های ایجاد اخوت و عدالت توسط دولت نبوی/ دکتر رضا رستمی ........ ۳۷۵
الگوی رفتاری پیامبر ﷺ با پدیدهٔ نفاق بر مبنای قرآن/ دکتر عباس مصلائی‌پور یزدی ........ ۳۹۹

## بخش چهارم: جنگ، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در سیرهٔ نبوی

جنگ، صلح و حقوق بشردوستانه در سیرهٔ نبوی/ دکتر توکل حبیب‌زاده ........ ۴۱۹
سیرهٔ مسالمت‌آمیز پیامبر ﷺ با غیرمسلمانان/ حجة‌الاسلام محمدمهدی کریمی‌نیا ........ ۴۵۷
تحلیلی بر جنگ‌های پیامبر ﷺ با کفار/ دکتر علی‌اکبر علیخانی ........ ۴۸۷
نقد دیدگاه مستشرقان دربارهٔ اقدام‌های نظامی پیامبر ﷺ / محمدحسن زاهدی توچائی ........ ۵۰۹

## بخش پنجم: سیاست خارجی دولت نبوی

شرایط شکل‌گیری و چارچوب سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ / دکتر جلال درخشه ........ ۵۴۱
اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ / دکتر بهرام اخوان کاظمی ........ ۵۷۱
قالب‌های نظری سیاست خارجی پیامبر ﷺ / محسن محمدی الموتی ........ ۵۹۷
مسئله قدرت و سیاست خارجی دولت نبوی/ دکتر محمد ستوده ........ ۶۲۷

## بخش ششم: سیاست نبوی از تأثیرگذاری تا الگوسازی

پی‌ریزی تمدن اسلامی در سیره سیاسی پیامبر ﷺ / دکتر رضا وطن‌دوست ........ ۶۵۳

سیرهٔ سیاسی اجتماعی پیامبر ﷺ و فلسفهٔ معاصر / سیدمحسن علوی‌پور ............ ۶۷۹
مؤلفه‌های مدیریتی در سیره حکومتی پیامبر اعظم ﷺ / محمدرضا سلطانی ............ ۷۰۹
سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی؛ مقایسهٔ دو رویکرد / دکتر محمد منصورنژاد ............ ۷۳۳
تحلیلی بر دیدگاه‌های امام خمینی(ره) در مورد احکام حکومتی پیامبر ﷺ / دکتر اصغرآقا مهدوی. ۷۵۷
تأثیر سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ بر اندیشهٔ سیاسی در اسلام / دکتر یحیی فوزی ............ ۷۹۱

## نگاهی دوباره؛ بازخوانی سیاست نبوی

بررسی اجمالی مقاله‌های سیاست نبوی / دکتر علی‌اکبر علیخانی ............ ۸۰۹
نمایه‌ها ............ ۸۳۹

# فهرست تفصیلی

دیباچهٔ پژوهشکده ........ بیست و نه
مقدمه ........ سی و سه
درآمدی بر سیاست نبوی و نسبت اسلام و سیاست / دکتر علی‌اکبر علیخانی ........ ۳

## بخش اول؛ مبانی سیاست نبوی

### شیوهٔ فهم سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ / دکتر محمد پزشکی

مقدمه ........ ۱۷
درک سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ........ ۱۸
۱. درک عینی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ........ ۱۸
۲. مسلمانی و درک معنای سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ........ ۲۳
علم، فرهنگ و سیره‌شناسی سیاسی پیامبر ﷺ ........ ۲۸
۱. سیره‌شناسی پیامبر ﷺ و فلسفه تاریخ و علوم اجتماعی ........ ۲۸
۲. تأثیر فرهنگ و جامعهٔ معاصر در سیره‌شناسی ........ ۳۳
۳. جهان‌های فرهنگی و سیرهٔ سیاسی پیامبراکرم ﷺ ........ ۳۸
۴. عقلانیت و سیره‌شناسی ........ ۴۱
معناشناسی از سیرهٔ سیاسی پیامبر اکرم ﷺ ........ ۴۲

۱. کشف معنای رفتارها در سیره‌شناسی ۴۲
۲. کشف معنا از سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ۴۴
۳. تاریخی‌بودن سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ۴۶
۴. کشف معنا، ساخت معنا و سیره‌شناسی ۴۸
نتیجه‌گیری ۵۱
فهرست منابع ۵۴
خردورزی در سیاست نبوی با تأکید بر رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش/ مقصود رنجبر
مقدمه ۵۷
چارچوب نظری ۶۰
تجزیه و تحلیل رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش ۶۴
رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش در دورهٔ مکه ۶۴
پیامبر در مدینه ۷۳
۱. قبل از صلح حدیبیه ۷۳
۲.صلح حدیبیه ۷۷
نتیجه‌گیری ۸۰
فهرست منابع ۸۴
ابعاد نظریِ عدالت نبوی / دکتر علی‌اکبر علیخانی
مقدمه ۸۵
ضرورت و اهمیت عدالت سیاسی ۸۶
۱. ارزش عدالت ۸۶
۲. پیامبر ﷺ و عدالت ۸۹
۳. عدالت سیاسی و آخرت ۹۱
چیستی عدالت ۹۲
۱. مراتب عدالت ۹۲
۲. مبنای عدالت ۹۶

۳. نقطهٔ آغاز عدالت ..... ۹۸
شاخص‌های عدالت سیاسی ..... ۹۹
۱. زمینه‌های عدالت ..... ۹۹
۲. شاخصِ اصلی عدالت ..... ۱۰۲
نتیجه‌گیری ..... ۱۰۵
فهرست منابع ..... ۱۰۷

**معنا و مقام حاکمیت در سیرهٔ نبوی** / دکتر اصغر افتخاری

مقدمه ..... ۱۰۹
شبکهٔ معنایی حاکمیت در سیرهٔ نبوی ..... ۱۱۱
۱. ولایت ..... ۱۱۳
۲. امامت ..... ۱۱۴
۳.خلافت ..... ۱۱۶
۴. مُلک ..... ۱۱۸
۵. حُکم ..... ۱۱۹
۶. سلطه ..... ۱۲۰
شبکهٔ مصداقی حاکمیت در سیرهٔ نبوی ..... ۱۲۲
۱.اصالت هدایت در مقابل اصالت قدرت ..... ۱۲۳
۲. اصالت وحدت در برابر اصالت تفکیک ..... ۱۲۵
۳. اصول‌گرایی در مقابل خواست‌گرایی ..... ۱۲۸
۴. مشارکت در مقابل انحصار ..... ۱۳۱
نتیجه‌گیری ..... ۱۳۳
فهرست منابع ..... ۱۳۵

**بنیان سیاسی رسائل پیامبر ﷺ** / مرتضی بحرانی

مقدمه ..... ۱۳۹
سنخ‌شناسی نامه‌های پیامبر ﷺ ..... ۱۴۰

۱. ویژگی‌های کلی رسائل پیامبر ﷺ ..... ۱۴۰
۲. مقتضیات زمانی و تأثیر عرف ..... ۱۴۵
گذر از تبلیغ شفاهی به تبلیغ کتبی ..... ۱۴۸
۱. کتابت و اعمال قدرت ..... ۱۴۸
۲. از تعامل تا اِعمال ..... ۱۵۰
تبیین وجه غیرعربی دین اسلام ..... ۱۵۳
۱. انحصارطلبی دینی عربی ..... ۱۵۳
۲. انحصارشکنی دینی پیامبر ﷺ ..... ۱۵۵
قدرتمندی مسلمانان در حوزه سیاسی ..... ۱۵۷
اسلم تسلم ..... ۱۵۷
نتیجه گیری ..... ۱۶۱
فهرست منابع ..... ۱۶۳

**بررسی اجمالی نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ / دکتر ستار عودی**

مقدمه ..... ۱۶۵
تحلیل ساختارهای نامه‌های پیامبر ﷺ ..... ۱۶۶
۱. اُمّی بودن پیامبر ﷺ ..... ۱۶۶
۲. شیوه نگارش نامه‌ها ..... ۱۶۹
۳. مهروموم کردن نامه‌ها ..... ۱۷۴
تحلیل محتوای نامه‌های پیامبر ﷺ ..... ۱۷۷
۱. موضوع نامه‌ها ..... ۱۷۷
۲. دبیران و کاتبان پیامبر ﷺ ..... ۱۸۰
۳. تعداد نامه‌ها ..... ۱۸۲
نتیجه گیری ..... ۱۸۳
فهرست منابع ..... ۱۸۵

## بخش دوم؛ دولت و حکومت نبوی

### پیامبر اعظم ﷺ و تأسیس دولت / دکتر محمدرضا حاتمی


مقدمه.......... ۱۹۳

**مفهوم دولت و شاخص‌های آن.......... ۱۹۴**

**اقدامات اساسی پیامبر ﷺ برای تأسیس دولت.......... ۱۹۹**

۱. سرزمین و قلمرو .......... ۱۹۹

۲. جمعیت .......... ۲۰۱

۳. حاکمیت .......... ۲۰۲

۴. حکومت .......... ۲۰۴

**اقدامات سیاسی دولت پیامبر ﷺ .......... ۲۰۴**

۱. تدوین قرارداد سیاسی یا قانون اساسی مدینه.......... ۲۰۴

۲. تأمین امنیت کشور .......... ۲۰۹

۳. تشکیل و سازماندهی نیروی نظامی .......... ۲۰۹

۴. حفظ و حراست از مرزها .......... ۲۱۱

۵. ارتباطات بین‌المللی.......... ۲۱۱

**اقدامات اداری و برنامه‌ای.......... ۲۱۳**

۱. سازماندهی نظام اداری .......... ۲۱۳

۲. انتخاب والیان مناطق.......... ۲۱۸

۳. سازماندهی قضایی .......... ۲۱۹

۴. سازماندهی اقتصادی .......... ۲۲۰

نتیجه گیری .......... ۲۲۴

فهرست منابع .......... ۲۲۵


### ساختار قدرت و نظام اداری در مدینه / روح‌الله تولایی و مریم حمیدزاده


مقدمه.......... ۲۲۷

**شرایط سیاسی اجتماعی زمان پیامبر ﷺ .......... ۲۲۸**

۱. اوضاع یثرب در آستانهٔ هجرت پیامبر اعظم ﷺ ........ ۲۲۸
۲. مراحل شکل‌گیری نظام اداری پیامبر ﷺ در مدینه ........ ۲۳۰
ساختار حکومتی پیامبر اعظم ﷺ ........ ۲۳۰
۱. وزارت ........ ۲۳۱
۲. دستگاه اداری ........ ۲۳۲
۳. دستگاه قضایی ........ ۲۳۳
۴. دستگاه دبیرخانه ........ ۲۳۴
۵. دستگاه مالی ........ ۲۳۵
۶. دستگاه دیپلماسی ........ ۲۳۷
۷. دستگاه نظامی ........ ۲۳۸
۸. دستگاه آموزشی و تعلیمی ........ ۲۴۲
نتیجه‌گیری ........ ۲۴۳
فهرست منابع ........ ۲۴۴

**گروه‌ها و گسست‌های اجتماعی در دولت نبوی / جعفر حق‌پناه**

مقدمه ........ ۲۴۷
مبانی نظری گسست‌های اجتماعی ........ ۲۴۸
۱. دسته‌بندی گسست‌های اجتماعی ........ ۲۴۹
صورتبندی گسست‌ها ........ ۲۵۱
سیرهٔ نبوی در مواجهه با گسست‌های اجتماعی ........ ۲۵۲
۱. گسست دینی ........ ۲۵۲
۲. گسست منطقه‌ای ........ ۲۵۵
۳. گسست قومی ـ قبیله‌ای ........ ۲۵۷
۴. گسست اقتصادی و طبقاتی ........ ۲۵۹
سیرهٔ نبوی در برابر صورتبندی گسست‌های اجتماعی ........ ۲۶۲
۱. توازن‌بخشی تضادهای اجتماعی ترمیم‌پذیر ........ ۲۶۲

۲. تبدیل گسست‌های فعال به گسست‌های غیرفعال ........ ۲۶۴
۳. تبدیل گسست‌های متراکم به متقاطع ........ ۲۶۴
نتیجه‌گیری ........ ۲۶۵
فهرست منابع ........ ۲۶۸

**تعامل دولت نبوی با یهودیان** / دکتر علی‌اکبر علیخانی

مقدمه ........ ۲۶۹
نگرش متقابل پیامبر ﷺ و یهودیان ........ ۲۷۰
۱. نگرش پیامبراسلام به یهودیان ........ ۲۷۰
۲. نگرش یهود به پیامبر اسلام ﷺ ........ ۲۷۴
اقدامات متقابل پیامبر اکرم ﷺ و یهود ........ ۲۷۷
۱. غزوهٔ بنی‌قینقاع ........ ۲۷۷
۲. واقعه بنی‌نضیر ........ ۲۷۹
۳. غزوهٔ بنی‌قریظه ........ ۲۸۱
۴. غزوهٔ خیبر ........ ۲۸۹
نتیجه‌گیری ........ ۲۹۳
فهرست منابع ........ ۲۹۴

## بخش سوم؛ روندهای تصمیم‌گیری و سیاستگذاری

**شورا و مشورت در سیرهٔ نبوی** / دکتر منصور میراحمدی

مقدمه ........ ۲۹۹
چارچوب مفهومی ........ ۳۰۰
۱. معنای شورا و مشورت ........ ۳۰۰
۲. سیرهٔ نبوی ........ ۳۰۳
مشورت در سیره سیاسی پیامبر ﷺ ........ ۳۰۶
شورا در سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ........ ۳۰۹

نتیجه گیری ........ ۳۲۲
فهرست منابع ........ ۳۲۴
مشورت در سنت و سیرت رسول خدا ﷺ / دکتر محمد سپهری
مقدمه ........ ۳۲۷
قرآن و مشورت پیامبر ﷺ ........ ۳۲۸
شورا در سنت و سیرت پیغمبر ﷺ ........ ۳۳۷
سنت ........ ۳۳۷
نتیجه گیری ........ ۳۴۴
فهرست منابع ........ ۳۴۶
سیرهٔ پیامبر ﷺ در مدیریت افکار و رفتار سیاسی / محمد طیب صحرایی
مقدمه ........ ۳۴۹
افکار عمومی ........ ۳۵۰
۱. تفکر و افکار عمومی ........ ۳۵۰
۲. منشأ تشکیل افکار عمومی و شرایط ایجاد آن ........ ۳۵۳
افکار عمومی در زمان پیامبر ﷺ ........ ۳۵۶
۱. اعراب جاهلیت ........ ۳۵۶
۲. پیامبر اسلام ﷺ؛ با ارزش‌های نو ........ ۳۵۹
سه گام در اثرگذاری ماندگار ........ ۳۶۱
۱. پرکردن خلاء افکار و ساختن بینش درست ........ ۳۶۱
۲. تشکیل اجتماع برمبنای اخلاق ........ ۳۶۴
۳. ایجاد و مدیریت رفتار اجتماعی سیاسی مطلوب ........ ۳۶۶
نتیجه گیری ........ ۳۷۱
فهرست منابع ........ ۳۷۲
زمینه‌های ایجاد اخوت و عدالت توسط دولت نبوی / دکتر رضا رستمی
مقدمه ........ ۳۷۵

ایجاد وحدت ملی و همبستگی ایمانی ۳۷۶
۱. پیمان‌نامهٔ عمومی؛ هم‌گرایی قومیت‌ها ۳۷۶
۲. بازتاب این پیمان‌نامه ۳۷۹
۳. تثبیت وحدت ایمانی ۳۸۱
پیوند اُخوت و برادری ۳۸۱
۱. ضرورت پیدایش تعلّق اجتماعی ۳۸۱
۲. محبت الهی، پایهٔ تشکیل جامعهٔ آرمانی ۳۸۳
۳. بهره‌وری از ظرفیت‌های اجتماعی ۳۸۴
۴. اهمیت حفظ وفاق ملی ۳۸۵
۵. سفارش‌های اخلاقی قرآن ۳۸۶
نفی نژادپرستی و قومیت‌گرایی ۳۸۷
۱. شکستن ارزش‌های جاهلی ۳۸۷
۲. ارزش مساوات توحیدی ۳۸۸
۳. حمایت از محرومان ۳۹۰
توجه به ظرفیت‌های روحی و اخلاقی مردم ۳۹۱
آداب اخلاقی پیامبر ﷺ ۳۹۳
رفتارهای پرجاذبه حضرت محمد ﷺ ۳۹۳
نتیجه‌گیری ۳۹۵
فهرست منابع ۳۹۷

**الگوی رفتاری پیامبر ﷺ با پدیدهٔ نفاق بر مبنای قرآن** / دکتر عباس مصلائی‌پور یزدی

مقدمه ۳۹۹
موعظه و هدایت ۴۰۱
۱. موعظه ۴۰۱
۲. دعوت به تدبّر در قرآن کریم ۴۰۲
۳. انذار و تهدید ۴۰۴

مدارا و بازدارندگی ۴۰۵
۱. مدارا ۴۰۵
۲. افشاگری ۴۰۶
۳. حذر (هوشیاری و احتیاط) ۴۰۸
تهدید و پیشگیری ۴۰۹
۱. اعراض ( رویگردانی و نادیده‌انگاری) ۴۰۹
۲. غلظت ۴۱۰
۳. جهاد ۴۱۱
نتیجه گیری ۴۱۳
فهرست منابع ۴۱۴

## بخش چهارم؛ جنگ، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در سیرهٔ نبوی

### جنگ، صلح و حقوق بشردوستانه در سیرهٔ نبوی / دکتر توکل حبیب‌زاده

مقدمه ۴۱۹
صلح در سیره نبوی ۴۲۱
۱. دعوت مسالمت‌آمیز به دین در سیره نبوی ۴۲۱
۲. روابط سیاسی مسالمت‌آمیز در سیره نبوی ۴۲۷
۳. فتح مکه و روحیه صلح‌دوستی پیامبر ﷺ ۴۳۰
۴. اصل اعتزال در سیره نبوی ۴۳۲
جنگ در سیره نبوی ۴۳۳
۱. توسل به زور و دفاع مشروع ۴۳۳
۲. دفاع مشروع در برابر تهاجمات قریش ۴۳۶
۳. دفاع پیشدستانه ۴۳۸
۴. حمایت از اتباع دولت اسلامی ۴۳۹
۵. دفاع از هم‌پیمانان دولت اسلامی و فتح مکه ۴۴۱

۶. دفاع در برابر یهودیان فتنه‌گر و پیمان‌شکن مدینه ۴۴۳
۷. دفاع از افراد تحت ستم ۴۴۴
حقوق بشردوستانه در سیره نبوی ۴۴۶
۱. حقوق اسیران ۴۴۷
۲. حمایت از غیرنظامیان ۴۴۸
۳. حفظ محیط زیست ۴۴۹
۴. «امان» تأسیسی بی‌نظیر در تاریخ حقوق بشردوستانه ۴۵۰
نتیجه‌گیری ۴۵۱
فهرست منابع ۴۵۳

**سیرهٔ مسالمت‌آمیز پیامبر ﷺ با غیرمسلمانان / حجةالاسلام محمدمهدی کریمی‌نیا**

مقدّمه ۴۵۷
سیرهٔ عملی پیامبر اکرم ﷺ در نگاه کلی ۴۵۸
۱. نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ به زمام‌داران جهان ۴۵۹
۲. پیمان‌های صلح و تمایل پیامبر اکرم ﷺ به آن ۴۶۱
رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر اکرم ﷺ در مقابل مخالفان ۴۶۸
۱. رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر اکرم ﷺ با کفّار قریش ۴۶۸
۲. رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر اکرم ﷺ با یهود ۴۷۲
۳. رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر ﷺ با مسیحیان ۴۷۹
نتیجه‌گیری ۴۸۱
فهرست منابع ۴۸۴

**تحلیلی بر جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ با کفار / دکتر علی‌اکبر علیخانی**

مقدمه ۴۸۷
نگاه کلی به جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ ۴۸۸
۱. بستر فرهنگی جنگ‌های پیامبر ﷺ ۴۸۸
۲. میزان تلفات جنگ‌های پیامبر ﷺ ۴۹۰

۳. ماهیت جنگهای پیامبر ﷺ ...... ۴۹۲
تحلیل موردی جنگ‌های پیامبر ﷺ ...... ۴۹۶
۱. جنگ بدر ...... ۴۹۶
۲. جنگ احد ...... ۴۹۸
۳. حادثهٔ بئرمعونه ...... ۴۹۹
۴. جنگ خندق ...... ۴۹۹
۵. جنگ موته ...... ۵۰۲
۶. جنگ حنین ...... ۵۰۳
نتیجه‌گیری ...... ۵۰۴
فهرست منابع ...... ۵۰۷
نقد دیدگاه مستشرقان دربارهٔ اقدام‌های نظامی پیامبر ﷺ / محمدحسن زاهدی توچائی
مقدّمه ...... ۵۰۹
کسب غنایم برای امرار معاش و جلب پیروان ...... ۵۱۰
نقد و بررسی ...... ۵۱۱
گسترش اسلام به زور شمشیر ...... ۵۱۸
نقد و بررسی ...... ۵۱۹
کشتار مخالفان ...... ۵۲۴
نقد و بررسی ...... ۵۲۵
نفی برخی از سنت‌های رایج اعراب ...... ۵۳۰
نقد و بررسی ...... ۵۳۰
نتیجه‌گیری ...... ۵۳۳
فهرست منابع ...... ۵۳۴

## بخش پنجم؛ سیاست خارجی دولت نبوی

شرایط شکل‌گیری و چارچوب سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ / دکتر جلال درخشه
مقدمه ...... ۵۴۱

شرایط شکل‌گیری سیاست خارجی پیامبر ﷺ ..... ۵۴۳
۱. جامعه عرب و شکل گیری دولت اسلامی ..... ۵۴۳
۲. جغرافیای سیاسی جهان در عصر بعثت ..... ۵۴۸
اصول سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ ..... ۵۵۰
۱. دعوت ..... ۵۵۳
۲. صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز ..... ۵۵۶
۳. نفی سبیل ..... ۵۶۱
۴. التزام به عهد و پیمان ..... ۵۶۳
نتیجه گیری ..... ۵۶۶
فهرست منابع ..... ۵۶۸

اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ / دکتر بهرام اخوان کاظمی

مقدمه ..... ۵۷۱
مفهوم سیاست خارجی و رویکردهای مطالعه آن ..... ۵۷۲
۱. رویکردهای مختلف به سیاست خارجی نبوی ..... ۵۷۳
۲. پیشینهٔ پژوهش ..... ۵۷۶
تبیین اصول سیاست خارجی ..... ۵۷۷
۱. اصل توحید ..... ۵۷۷
۲. اصل رسالت جهانی و دستیابی به امت واحده ..... ۵۷۹
۳. اصل دعوت ..... ۵۸۱
۴. اصل همزیستی مسالمت‌آمیز ..... ۵۸۴
۵. اصل جهاد ..... ۵۸۶
۶. اصل نفی سبیل و لزوم عزت‌مندی مسلمانان ..... ۵۸۸
۷. اصل وفای به عهد و تعهدات ..... ۵۹۰
نتیجه گیری ..... ۵۹۲
فهرست منابع ..... ۵۹۴

قالب‌های نظری سیاست خارجی پیامبر ﷺ / محسن محمدی الموتی

مقدمه ۵۹۷
چارچوب نظری ۵۹۸
۱. تعریف و چارچوب مفهومی ۵۹۸
۲. اهداف در سیاست خارجی ۶۰۰
۳. ابزار در سیاست خارجی ۶۰۱
۴. تصمیم‌گیری درسیاست خارجی ۶۰۲
۵. محیط در سیاست خارجی ۶۰۴
بنیان‌ها و اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ ۶۰۴
۱. شکل‌گیری دولت اسلامی درمدینه ۶۰۵
۲. اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ ۶۰۷
مؤلفه‌های سیاست خارجی پیامبر اعظم ﷺ ۶۱۱
۱. شرایط محیطی سیاست خارجی پیامبراعظم ﷺ ۶۱۱
۲.اعتلای کلمهٔ توحید و حاکمیت آن بر جهان ۶۱۳
۳. ابزارهای سیاست خارجی پیامبراعظم ﷺ ۶۱۷
۴. تصمیم‌گیری و سیاست خارجی پیامبراعظم ﷺ ۶۲۰
نتیجه‌گیری ۶۲۲
فهرست منابع ۶۲۴

مسئلهٔ قدرت در سیاست خارجی دولت نبوی / دکتر محمد ستوده

مقدمه ۶۲۷
ابعاد قدرت در سیاست خارجی پیامبر ﷺ ۶۲۸
۱. ماهیت قدرت ۶۲۸
۲. دعوت و مسئله قدرت ۶۳۰
۳. تشکیل حکومت و مسئله قدرت ۶۳۴
فرصت‌ها و تهدیدها در سیاست خارجی و مسئله قدرت ۶۳۸

۱. صلح حدیبیه ۶۳۹
۲. فتح مکه ۶۴۲
۳. تهدیدات و مسئله قدرت ۶۴۵
نتیجه‌گیری ۶۴۷
فهرست منابع ۶۴۹

## بخش ششم؛ سیاست نبوی از تأثیرپذیری تا الگوسازی

**پی‌ریزی تمدن اسلامی در سیرهٔ سیاسی پیامبر اعظمﷺ / دکتر رضا وطن‌دوست**

مقدمه ۶۵۳
چیستی تمدن ۶۵۴
۱. رابطهٔ فرهنگ با تمدن ۶۵۵
۲. عوامل مؤثر در زایش و اعتلای تمدن‌ها ۶۵۶
نقطه‌های عطف تمدن اسلامی در سیرهٔ نبوی ۶۵۸
۱. دین‌مداری ۶۵۹
۲. جمعیت و جمع‌گرایی ۶۵۹
۳. امنیت فراگیر ۶۶۰
۴. وحدت و هم‌گرایی ۶۶۱
۵. قانون و قانون‌مداری ۶۶۲
۶. رهبری و مجری قانون ۶۶۳
۷. اقتدار در حاکمیت ۶۶۴
۸. عوامل رکود تمدن اسلامی ۶۶۴
جلوه‌هایی از تمدن اسلامی در سیرهٔ نبوی ۶۶۶
۱. عزت‌خواهی پیامبرﷺ ۶۶۷
۲. استقلال و خودکفایی ۶۶۷
۳. حریت و آزادی ۶۶۹

۴. دانش گستری و جهل ستیزی ..... ۶۷۰
نتیجه گیری ..... ۶۷۵
فهرست منابع ..... ۶۷۶
سیرهٔ سیاسی اجتماعی پیامبر ﷺ و فلسفهٔ معاصر / سیدمحسن علوی‌پور
مقدمه ..... ۶۷۹
طرح مسئله ..... ۶۸۱
۱. چارچوب نظری ..... ۶۸۱
۲. قلمرو بحث ..... ۶۸۲
۳. ضرورت بحث ..... ۶۸۳
هابرماس و اخلاق گفتگویی ..... ۶۸۴
۱. کنش ارتباطی ..... ۶۸۵
۲. ملزومات کنش ارتباطی ..... ۶۸۷
۳. زیست‌جهان و دغدغه ..... ۶۸۸
شاخص‌های بنیادین در سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ..... ۶۹۱
۱. محبت و ملایمت ..... ۶۹۴
۲. تکریم کرامت انسانی ..... ۶۹۶
۳. تغییر ملاک برتری ..... ۶۹۷
۴. مشارکت مردم در تصمیم گیری ..... ۶۹۹
نتیجه گیری ..... ۷۰۳
فهرست منابع ..... ۷۰۶
مؤلفه‌های مدیریتی در سیره حکومتی پیامبر اعظم ﷺ / محمدرضا سلطانی
مقدمه ..... ۷۰۹
مبانی سیرهٔ مدیریتی پیامبر اکرم ﷺ ..... ۷۱۱
۱. عبودیت، زمینه‌ساز تسلط انسان بر خود ..... ۷۱۱
۲. رعایت اهلیت و صلاحیت ..... ۷۱۳

۳. شرح صدر و تحمل ابهام ۷۱۵
۴. حاکمیت محبت بر مناسبات اجتماعی و سازمانی ۷۱۸
اصول سیرهٔ مدیریتی پیامبر اکرم ﷺ ۷۲۱
۱. استقامت در نیل به اهداف ۷۲۱
۲. مشورت و مشارکت جدایی‌ناپذیر مدیریت ۷۲۳
۳. ایجاد فضای نقادی و عدالت‌خواهی ۷۲۵
۴. بصیرت نافذ، فرجام‌نگری و عاقبت‌اندیشی ۷۲۶
نتیجه‌گیری ۷۲۹
فهرست منابع ۷۳۰

**سیاست در سنت و سیره نبوی؛ مقایسه دو رویکرد** / دکتر محمدمنصورنژاد

مقدمه ۷۳۳
تعاریف ۷۳۴
۱. سنت و سیره ۷۳۴
۲. سیاست ۷۳۵
۳. رویکردها دربارهٔ سیاست نبوی ۷۳۶
رویکرد انفصال سیاست و رسالت ۷۳۷
۱. سیاست نبوی از نگاه علی عبدالرازق ۷۳۷
۲. سیاست نبوی از نگاه مهدی حائری ۷۴۰
۳. ارزیابی رویکرد انفصال ۷۴۳
رویکرد اتصال سیاست و رسالت ۷۴۴
۱. امام محمد غزالی و سیاست نبوی ۷۴۴
ارزیابی رویکرد اتصال ۷۴۸
نتیجه‌گیری ۷۴۹
فهرست منابع ۷۵۴

**تحلیلی بر دیدگاه‌های امام خمینی (ره) در مورد احکام حکومتی پیامبر ﷺ** / دکتر اصغرآقا مهدوی
مقدمه ........ ۷۵۷
۱. مقامات پیامبر ﷺ ........ ۷۵۸
احکام حکومتی ........ ۷۶۲
۱. احکام حکومتی ثابت یا متغیر ........ ۷۶۵
نظر امام (ره) در ثابت بودن برخی احکام حکومتی پیامبر ﷺ ........ ۷۷۱
۱.معیار شناخت احکام حکومتی از نگاه امام خمینی (ره) ........ ۷۷۷
قرائن ........ ۷۸۴
۱. خارجیه و شخصیه بودن قضیه ........ ۷۸۴
۲. ناهماهنگی با اصول حاکم بر شریعت ........ ۷۸۵
۳. وظایف حاکم اسلامی ........ ۷۸۵
تأسیس اصل در مقام شک بین دائمی یا موقت‌بودن یک حکم ........ ۷۸۶
نتیجه گیری ........ ۷۸۸
فهرست منابع ........ ۷۹۰
**تأثیر سیره سیاسی پیامبر ﷺ بر اندیشه سیاسی در اسلام**/ دکتر یحیی فوزی
مقدمه ........ ۷۹۱
سیره سیاسی پیامبر ﷺ: بررسی دو دیدگاه ........ ۷۹۲
۱. جدانگاری دین و سیاست ........ ۷۹۲
۲. تلفیق دین و سیاست ........ ۷۹۴
تأثیرات سیره سیاسی پیامبر ﷺ ........ ۷۹۷
۱. تفکیک‌ناپذیری دین از سیاست ........ ۷۹۷
۲. ضرورت تأسیس حکومت ........ ۷۹۸
۳. لزوم مشروعیت الهی حکومت ........ ۷۹۹
۴. لزوم مقبولیت مردمی حکومت براساس بیعت ........ ۸۰۰
۵. ضرورت مشورت حاکم در تصمیم گیری ........ ۸۰۱
۶. گسترده بودن اختیارات دولت اسلامی ........ ۸۰۲
نتیجه گیری ........ ۸۰۴
فهرست منابع ........ ۸۰۵

بررسی اجمالی مقاله‌های سیاست نبوی / دکتر علی‌اکبر علیخانی


مقدمه............................................................................................. ۸۰۹

**مبانی نظری سیاست نبوی**.......................................................... ۸۱۰

۱. روش‌شناسی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ........................................ ۸۱۰

۲. خردورزی در سیاست نبوی............................................................ ۸۱۲

۳. مبانی عدالت نبوی ........................................................................ ۸۱۴

۴. مبانی حاکمیت نبوی ...................................................................... ۸۱۵

۴. تحلیل نامه‌های پیامبر ﷺ ............................................................ ۸۱۶

**دولت و حکومت نبوی**.................................................................. ۸۱۷

۱. ساختار دولت و نظام سیاسی پیامبر ﷺ ...................................... ۸۱۷

۲. دولت نبوی و مسائل کلان اجتماعی.............................................. ۸۱۸

**روندهای تصمیم‌گیری و سیاستگذاری** ........................................... ۸۲۰

۱. شورا و مشورت .............................................................................. ۸۲۰

۲. سیاستگذاری و تصمیم‌گیری مدنی.................................................. ۸۲۳

**جنگ، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز** ........................................... ۸۲۵

۱. صلح و همزیستی ............................................................................ ۸۲۵

۲. انگیزه و ابعاد جنگ‌های پیامبر ﷺ .............................................. ۸۲۷

**سیاست خارجی دولت نبوی**........................................................... ۸۲۹

۱. مبانی و اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ .................................... ۸۲۹

۲. چارچوب‌های نظری سیاست خارجی پیامبر ﷺ ............................ ۸۳۱

**تأثیرگذاری و الگوسازی**................................................................. ۸۳۲

۱. تمدن‌سازی...................................................................................... ۸۳۲

۲. سیرهٔ نبوی و اخلاق در جهان امروز............................................... ۸۳۳

۳. تأثیرات سیاسی سیرهٔ نبوی ........................................................... ۸۳۵

**نمایه‌ها** ......................................................................................... ۸۳۹

۱. مفاهیم و اصطلاحات....................................................................... ۸۴۱

۲. اسامی خاص.................................................................................... ۸۴۷

۲. آیات................................................................................................ ۸۵۳

۲. احادیث ........................................................................................... ۸۶۱

## دیباچه پژوهشکده

سیره و زندگی سیاسی اجتماعی پیامبران الهی چنان با تعلیمات و آموزه‌های دینی‌شان آمیخته و عجین است که درک درست و شناخت دقیق هر یک از آن‌ها بدون دیگری ناممکن و یا دست‌کم ناقص است. در این میان حیات دینی و سیاسی محمدبن‌عبدالله، پیامبر اسلام ﷺ، وضع خاص و شاید منحصربه‌فرد را پیش می‌نهد. او «آخرین» پیامبری است که تا «اولین» پیامبر الهی پیش از خود را تأیید می‌کند و این پیام ازلی دین را تا ابد ندا می‌دهد که پیوندی از توحید و عدالت، مبدأ و مقصد حیات آدمی است. از این‌رو، او و سیرهٔ او، برای انسان اسوه است. قرآن کریم نیز، پیامبر اسلام ﷺ را به عنوان «اسوهٔ حسنه» معرفی کرده است.[1] علامه‌طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد؛

«کلمه اسوه به معنای اقتداء و پیروی است، و معنای «فی رسول‌الله» یعنی در مورد رسول خدا ﷺ، و اسوه در مورد رسول خدا ﷺ، عبارت است از پیروی او و اگر تعبیر کرد به «لکم فی رسول‌الله = شما در مورد رسول خدا ﷺ تأسی دارید» که استقرار و استمرار در گذشته را افاده می‌کند، برای این است که اشاره کند به اینکه این وظیفه همیشه ثابت است، و شما همیشه باید به آن جناب تأسی کنید».[2]

---

۱. لقد کان لکم فی‌رسول الله اسوة حسنه لمن کان یرجوالله والیوم الاخر و ذکرالله کثیراً، احزاب(۳۳): ۲۰.

۲. محمدحسین‌طباطبایی، تفسیرالمیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی، چاپ بیستم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶.

همچنین قرآن کریم در سوره‌های بروج، فیل و روم شرایط سیاسی و بین‌المللی زمان بعثت پیامبر را توصیف می‌کنند، که فساد حاکم نشأت گرفته از اقدامات سازمان‌یافته امپراتوری‌های روم و فارس آن زمان، نزدیک بود تمام جهان را غرق در تباهی و نابودی نماید. در این بین دولت نوپای پیامبر اکرم ﷺ در مدینه تأسیس شد و دین اسلام بر ویرانه‌های این قدرت‌ها برخاست و با فتح مکه رسالتش جهانی گردید. در بررسی اجمالی دوران حیات و بعثت رسول اکرم ﷺ ملاحظه می‌شود که اولاً ملت‌های آن زمان در اثر رویگردانی از آیین یکتاپرستی، دچار فقر معنوی و گسستگی اجتماعی و درونی شده بودند، ثانیاً فساد سازمان‌یافته در همه ممالک فراگیر شده بود. ثالثاً برپایی دولت اسلامی در آن برهه و ارائه آیین نو، یک ضرورت اجتناب ناپذیر نه‌تنها برای قریش و منطقه حجاز، بلکه برای نجات و هدایت جهان در آمده بود.

به باور اغلب صاحب‌نظران، پیروی از سیره رسول‌الله ﷺ بهترین شیوه تبلیغ دین اسلام و صحیح‌ترین روش زندگی برای مؤمنان است و شناخت و تبیین سنت و سیره آن حضرت برای زمان حاضر، ضروری است چرا که هدفمند و خوب زندگی کردن از آرزوهای بشر گرفتار در زندگی مدرن و جهان دور از معنویت امروز است. در این بین وظیفه سنگینی که بر دوش محققان و پژوهشگران قرار دارد این است که با شناساندن ابعاد شخصیتی و چرایی و چگونگی رفتارها و سیره سیاسی اجتماعی آن حضرت ﷺ، این آموزه‌ها را به دکترین و نظریات کاربردی برای زندگی انسان امروز تبدیل کنند. دغدغه اصلی کتاب حاضر پرداختن به نیاز امروز جامعه علمی کشور به منابع تخصصی درخصوص سیرهٔ سیاسی پیامبر اسلام ﷺ است که در چارچوب طرح کلان «اندیشه سیاسی اسلام و ایران» در پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی آغاز شده و به سامان رسیده است. در این مجال از همکاری‌های مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق ﷷ، و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم صمیمانه تقدیر و تشکر به‌عمل می‌آید.

امید است ژرفکاوی و روشنگری علمی و فکری این پژوهشکده در ابعاد و لایه‌های فرهنگ دینی و اسلامی، زمینهٔ توسعه و نوسازی فرهنگی و اجتماعی مطابق با تعالیم

دین اسلام فراهم آورد و بتواند در فرآیند شکل‌گیری گفتمان بومی متناسب با هویت دینی، هویت ملی، ارزش‌ها، نگرش‌ها، خواسته‌ها و بایسته‌ها، به‌طور مؤثر ایفای نقش کند. این کتاب گام اول در این راه است و طبیعی است که به اقتضای کار بشری نواقصی داشته باشد، آنچه این نواقص را جبران می‌کند تداوم قدرتمندتر و دقیق‌تر این راه توسط استادان و محققان دانشمند دانشگاهی و حوزوی است، در انتظار روزی که بر مبنای آموزه‌های اصیل اسلامی، به دانش و اندیشه‌های ناب برآمده از این آموزه‌ها نائل گردیم.

## مقدمه

سیرهٔ پیامبراکرم ﷺ موضوعی است که در هر سبک و قالبی اعم از فیلم، شعر، انواع هنر، تحقیقات علمی، و... بیان و تبیین شود، اهمیت، اصالت و جذابیت خاص خود را دارد. این کتاب نیز از منظر اندیشهٔ سیاسی به این موضوع مهم پرداخته است. اینکه تا چه حد عمیق، علمی و مطلوب به آن پرداخته باشد نکته‌ای است که خوانندگان ارجمند و اهل فن باید قضاوت کنند، اما به مسئله‌ای پرداخته که می‌توان گفت بخش عمده‌ای از مباحث و چالش‌های فکری و سیاسی مسلمانان، چه در سیاست نظری و چه در سیاست عملی، به این نقطه باز می‌گردد. موضوع مورد بحث، سیره و تفکر مهم‌ترین شخصیت یک دین بزرگ الهی است؛ دینی که همواره تحول‌زا و منشأ حرکت‌های مختلف سیاسی اجتماعی بوده، و هم‌اکنون نیز بیش از هر زمان دیگری در کانون توجه قرار دارد ـ آن هم در حوزهٔ سیاست و حکومت که خود دارای اهمیت مضاعف است ـ و این بدان معنی است که چند مؤلفهٔ حساس، اساسی و مهم در کنار هم قرار گرفته‌اند و مجموعاً محوری را شکل داده‌اند که می‌تواند برای همگان قابل توجه و احتمالاً جذاب باشد.

درخصوص سوابق تحقیق و پیشینهٔ موضوع، سه نکته قابل ذکر است: نخست اینکه، اطلاعات و داده‌های خام، و زمینه‌های استنباط و استنتاج موضوعات و مباحث سیاسیِ مربوط به پیامبر اکرم ﷺ، در کتب متعدد و معتبرتاریخی، روایی و سیره به وفور ـ و البته پراکنده و نامنسجم از منظر یک بحث نظری اندیشه سیاسی ـ قابل مشاهده و دستیابی

است. دوم اینکه، کتاب‌های مستقلی درخصوص ابعاد گوناگون سیاست و حکومت نبوی به زبان عربی در کشورهای مختلف منتشر شده و برخی از آن‌ها نیز به زبان فارسی ترجمه شده‌اند که مهمترین ویژگی این آثار، تفصیلی و توصیفی بودن آن‌هاست که موجب شده این آثار به مباحث تاریخی و تکراری نزدیک، و از مباحث منسجم تئوریک اندیشهٔ سیاسی دور شوند. به عبارت دیگر این دسته از آثار به‌صورت تخصصی در حیطهٔ اندیشهٔ سیاسی نمی‌گنجند بلکه جنبهٔ کلی و عمومی دارند. سوم اینکه، بسیاری از منابع فارسی وتعداد بیشتری از منابع عربی، که در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام بحث کرده‌اند، بخشی از مباحث خود را به سیاست و حکومت نبوی اختصاص داده‌اند، اما عمدتاً همان ویژگی فوق را دارا هستند. البته نمی‌توان ادعا کرد که اثر حاضر از تمام نواقص آثار مشابه بری است اما به‌نظر می‌رسد گامی به پیش نهاده و خلأیی را پر کرده است.

کتاب حاضر قدم کوچکی در جهت تبیین و شناخت اندیشه و سیره سیاسی پیامبر اسلام ﷺ است، و سعی شده حتی‌الامکان با یک رویکرد امروزی و در جهت فهم بهتر و دقیق‌تر سنت و سیرهٔ آن حضرت، نگارش و تنظیم شود. سنت را «گفتار»، «کردار» و «تقریر» معصوم تعریف کرده‌اند. «سیره» بر وزن «فعله» مشتق از واژهٔ «سیر»، به معنی حرکت و راه رفتن است و آن را به نوع و سبک رفتار و شیوهٔ کردار و منش تعریف کرده‌اند[1] که بر نوع چگونگی رفتار و همچنین طریقه، هیئت و حالت دلالت می‌کند.[2] سیره در قرآن به معنای روش، صورت و خلقت به کار رفته[3] و «المیزان» آن را به حالت انسان و نوع خاص رفتار و عملکرد انسان توصیف کرده است.[4] آنچه ما از سیره قصد

---

۱. ابن‌فارس، معجم مقاییس‌اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۲۰؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب‌القرآن، مصر: مصبعه‌البابی، ۱۳۸۱ ق، ص ۲۴۷؛ ابن‌منظور، لسان‌العرب، بیروت: دارالصادر، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۵۶.
۲. سعید خوری شرتونی، اقرب‌الموارد، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۵۶۲.
۳. سنعید سیرتها الاولی، طه(۲۰):۲۱.
۴. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیرالقران، قرآن: دارالکتب‌الاسلامیه، ۱۳۶۲، ج ۱۶، ص ۱۷۸.

کرده‌ایم، و مطالب این کتاب هم به این معنی مبتنی بر سیرهٔ سیاسی رسول اکرم ﷺ است، سیره به معنی منطق عملی و اصول پایداری است که سبک رفتار را در یک حوزهٔ معین تعیین می‌کند[1] و قاعده‌مند و ضابطه‌پذیر است و قابلیت تکرار و الگوپذیری دارد.

منشأ تدوین این اثر، «همایش ملی سیرهٔ سیاسی رسول اکرم ﷺ» بود که توسط پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، با همکاری مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق ؑ و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم، در آن دانشگاه برگزار شد. در این همایش دو روزه که در اسفندماه ۸۵ برگزار گردید، بیست و دو مقاله ارائه شد، که برخی از آن‌ها هم‌اکنون در این مجموعه نیستند و البته بسیاری از مقالات حاضر نیز در روز همایش ارائه نشدند یا نوشته نشده بودند. این همایش، مقدمه‌ای بود تا ما در حد وسع خود به‌سوی تهیه یک کتاب نسبتاً جامع و تخصصی درخصوص تحلیل و تبیین سیرهٔ سیاسی رسول اکرم ﷺ برویم. بنابراین، مخاطبان اصلی کتاب استادان، دانشجویان و پژوهشگران علوم و اندیشهٔ سیاسی عموماً، و محققان حوزه اندیشهٔ سیاسی اسلام خصوصاً، تعریف شده‌اند؛ به اقتضای این هدف، ناگزیر برخی از مقالات مفید و مطلوب از این مجموعه غایب هستند، که از نویسندگان محترم آن‌ها پوزش می‌طلبیم. اغلب مقالات باقیمانده نیز به‌ضرورت و به سبب هماهنگی با کل کتاب و سایر مقالات ـ و البته با اجازه نویسندگان محترم آن‌ها ـ، دستخوش برخی تغییر و تلخیص‌ها شدند. گفتنی است از میان بیش از هشتاد مقاله، پس از چند مرحله ارزیابی چهل و پنج مقاله مورد تأیید قرار گرفت، و در نهایت سی مقالهٔ حاضر برای انتشار در این کتاب برگزیده شد.

در شکل‌گیری و برگزاری همایش سیرهٔ سیاسی رسول‌اکرم ﷺ و نیز درآماده‌سازی و تهیهٔ این کتاب و فراهم‌سازی مقالات بعدی، همکاران و دوستان عزیزی نقش جدی و اساسی داشتند که در رأس آن‌ها، دوست فاضل و دانشمندم جناب آقای دکتر رضا

---

۱. مرتضی مطهری، سیری در سیرهٔ نبوی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۱، ص ۱۱.

اکبری رئیس محترم مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق﷣، قرار دارد که مسئولیت برگزاری همایش را برعهده داشتند، و مهم‌تر از آن، پس از همایش، همکاری‌های تامّی در جهت نگارش سایر مقالات و آماده‌سازی کتاب، مبذول فرمودند. استادان ارجمند جناب حجةالاسلام آقای دکتر محمدتقی سبحانی و جناب حجةالاسلام آقای دکتر نجف لک‌زایی از پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی قم، و برادران عزیز، آقایان دکتر اصغر افتخاری، روح‌الله فرهادی، محمدمهدی نصوحیان، علی‌خورسندی طاسکوه، مرتضی بحرانی، رستم نوچه‌فلاح، عماد احسانی، صادق شش‌یکانی، رضا باقری، حمزه نجاتی، و سرکارخانم‌ها سمیه پاشائی، سمیه شاه‌علیزاده، فیروزه اصغری، سمیه تصدیقی و فرخنده کوچ‌پیده، هرکدام، به‌نوعی متقبل زحماتی شدند یا با ارائه نظرات ارزشمندشان بر غنای مباحث افزودند، و در پدید آمدن این اثر ارزشمند شریکند که از تمام آن‌ها صمیمانه سپاسگزارم.

اما نقش حضرت آیت‌الله محمدرضا مهدوی کنی را چه در تربیت متخصصانی در این حوزه‌ها و چه در ایجاد زمینه برای طرح و تداوم چنین مباحثی باید علیحده دانست و بانی اصلی چنین مباحث ارزشمندی ایشان هستند. ضمن اینکه حضور و سخنرانی‌شان در همایش سیرهٔ سیاسی رسول اکرم ﷺ، به این همایش وزانت و غنا بخشید. از ایشان نیز صمیمانه سپاسگزارم و سلامتی و طول عمرشان را از درگاه ایزد منان مسئلت دارم.

**علی‌اکبر علیخانی**

**تهران ـ اسفندماه ۱۳۸۶**

# درآمد؛

## درآمدی بر سیاست نبوی و نسبت اسلام و سیاست

# درآمدی بر سیاست نبوی و نسبت اسلام و سیاست

دکتر علی‌اکبر علیخانی*

هدف از این درآمد، ارائهٔ چشم‌اندازی از ضرورت، اهمیت و جایگاه این کتاب در مجموع مباحث حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام و نسبت دین و سیاست و قائلان به آن است. ضرورت این‌گونه مباحث از آنجا ناشی می‌شود که تاریخ اسلام وجود دارد اما «اسلامِ تاریخی» ـ به معنی پدیده یا اتفاقی که در گذشته رخ داده و تمام شده ـ وجود ندارد. چون اسلام اساساً دین فرازمانی است و مادامی‌که به آن عمل می‌شود، نمی‌توان از اسلامِ تاریخی سخن گفت. تمام گذشتهٔ مسلمانان را از صدر اسلام، می‌توان به‌نوعی در تاریخ اسلام جای داد اما اسلام به عنوان مجموعه‌ای از اصول، احکام، قواعد و اعتقادات، در هر زمان و مکان ایفای نقش می‌کند، و اغلب کنش‌ها و واکنش‌های مسلمانان ـ به‌رغم تمام اختلافات و تفاوت‌ها ـ توسط آن اصول، احکام و اعتقادات شکل داده می‌شود. بنابراین، مفهوم این گزاره که «اسلام تاریخی نداریم» یا «اسلام تاریخی نمی‌شود» این است که اسلام همیشه و در هر زمان حاضراست، چون با مردم مسلمان استَ و آنان با اسلام زندگی می‌کنند. این کتاب نیز با تلقی این گزاره به‌مثابهٔ یک اصل تدوین یافته است.

عنوان کتاب و عناوین مباحث، رویکردی ایجابی را نسبت به سیاست نبوی نشان می‌دهد، اما امید می‌رود این امر موجب نشود محققان و اندیشمندانی که دیدگاه مخالف

---

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

دارند، کتاب را کناری بگذارند یا در بادی امر به رد آن بپردازند، همچنان که، موافقان بحث هم شایسته نیست تصور کنند هرآنچه آن حضرت ﷺ عمل می‌کرده است اینها نیز باید ـ به‌این دلیل که الگوست ـ انجام دهند، برخی از اقدامات رسول خدا ﷺ به اقتضای پیامبری آن حضرت بود. آن بزرگ، در کل تاریخ بشر فقط یک نفر بود با عصمت و علم لدنی و مرتبط با وحی، و از سوی خداوند وظیفهٔ هدایت سایر انسان‌ها را برعهده داشت و بقیه از جمله همهٔ ما، جزء میلیاردها انسانِ دیگر در طول تاریخ هستیم که قرار است هدایت شویم. غافل نباید بود که پس از ارتحال رسول مکرم اسلام ﷺ هیچ کس پیامبر اسلام نیست و وظیفهٔ او را برعهده ندارد بلکه همگان، موضوع مورد هدایتِ پیامبر اسلام هستند، شایسته نیست پیرو، احساس رسالت کند. احساس وظیفه به‌عنوان یک تابع با احساس رسالت به‌عنوان یک متبوع تفاوت دارد.

وحی و علم و عصمت رسول خدا ﷺ، در امر و نهی و ـ برخی ـ اقدامات سیاسی آن حضرت مؤثر بود درحالی‌که امر و نهی و اقدامات سیاسی سایرین باید به پشتوانهٔ استدلال و عقل باشد؛ بنابراین، در بهترین و عالی‌ترین وضعیت، می‌توان شخصی بود که آن بزرگ می‌خواست، وآن‌گونه بنده‌ای برای خدا بود که آن حضرت رسالت داشت چنین بندگانی بسازد، نه اینکه تصور کرد افراد عادی هم رسالتی مثل پیامبر ﷺ دارند و هرآنچه آن حضرت انجام می‌داد، مجاز به انجام آن هستند. البته، اصل «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان یک اصل بسیار مهم سیاسی اجتماعی که دارای قابلیت‌های فراوان برای نظریه‌پردازی، و کارآمدی بی‌نظیر در عرصهٔ سیاست عملی است به جای خود محفوظ و لازم‌الاجرا است، همچنان‌که اصل راهنمایی، آموزش و کمک به رشد و تعالی انسان‌ها و همنوعان نیز باید در رأس برنامه‌های مسلمانان باشد.

اما قائلان به جدایی اسلام از سیاست و مخالفان مباحث مطرح شده در این کتاب، امید است در نگاه نخست دریابند که مباحث این اثر، دست‌کم، سطحی و شعاری نیست و چو نیک بنگرند، شاید این مباحث به نفع تفکرات و دیدگاه‌های آنان نیز باشد. هدف کتاب، رد هیچ دیدگاهی نبوده است. موضوع کتاب دغدغه‌ای مشترک و هدف آن،

کشف و فهم بهتر، دقیق‌تر و مستندتر سیرهٔ سیاسی پیامبر اسلام ﷺ است تا از این رهگذر، و با مقایسهٔ شرایط و جوهرهٔ امور در هرکدام از وقایع آن زمان، آن سنت و سیره بتواند پس از طی یک فرآیند پیچیدهٔ علمی، که اقتضای جوامع پیچیدهٔ امروز است، به قاعده، قانون و الگویی برای امروز ما تبدیل شود.

* * *

یکی از ضرورت‌های بحث فوق، بیان نسبت «اسلام و سیاست» است. این نسبت را می‌توان از سه منظر تبیین کرد: نخست از منظر خود اسلام، بدین معنی که قرآن، سیرهٔ پیامبراکرم ﷺ و سیرهٔ معصومان ﷺ، سیاست را چگونه می‌دیده‌اند و نسبت خود را با آن چگونه تعریف کرده‌اند. در اینجا «نقل» موضوعیت یافته و مستندات بحث را فراهم می‌آورد، و مفروض آن است که خود این مستندات قاطع رأی و سخن‌اند. دوم از منظر عقل و تعقل بشری، بدین معنی که عقل بشر که معیارهای صدق و کذبش را نیز از خود می‌گیرد در اینجا، هم دین را تعریف کند، هم سیاست را، و هم نسبت آن دو را روشن سازد. البته عقل هیچ انسانی در خلأ شکل نمی‌گیرد و فارغ از شرایط محیطی و زیستی خود نمی‌تواند تشخیص دهد. بنابراین نسبت‌سنجی عقل یک مسلمان و مؤمن در جامعه و بستر فرهنگ اسلامی ـ که مدنظر ماست ـ با غیر آن تفاوت خواهد داشت. ممکن است گفته شود با این تخصیص، اساساً عقل و عقلانیت معنای خود را از دست می‌دهد؟ پاسخ این است که مگر هیچ عقل و عقلانیتی فارغ از بستر بالیدن خود وجود دارد؟ آیا اساساً عقل مجرد، به این معنی که در هیچ شرایط و بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نبوده باشد، وجود دارد یا قادر به تشخیص است؟ سوم از منظر تاریخ و تجربهٔ تاریخ بشر، بدین معنی که نسبت اسلام و سیاست در این تجربه مورد مطالعه و سنجش قرار گیرد و به نسبت حاکمیت و سلطهٔ جوهری هرکدام به این نسبت استخراج گردد. نسبت‌سنجی ما در اینجا، هیچ‌کدام از سه منظر فوق نیست، بلکه ـ با توجه به واقعیت‌های موجود ـ صرفاً در قالب «نوع ایده‌آل» به بیان نسبت بین اسلام و سیاست به شرح زیر پرداخته‌ایم:

۱. تمام موضوعات و مباحث سیاسی اجتماعی مورد نیاز یا مبتلابه مسلمانان در هر جامعه و هر مکان و زمانی، در قرآن و سنت ـ و سیرهٔ ائمه ﷺ برای شیعه ـ بالفعل موجود است اگر مسلمانان به همین‌ها عمل کنند موفق و بی‌نیاز از غیرآن خواهند بود؛

۲. تمام موضوعات و مباحث سیاسی اجتماعی موردنیاز یا مبتلابه مسلمانان در هر جامعه و هر مکان و زمانی، در قرآن و سنت ـ و سیرهٔ ائمه ﷺ برای شیعه ـ یا موجود یا قابل استنباط است آن بخش که عیناً موجود نیست از طریق بازخوانی قرآن، سنت و سیره و طی کردن مراحل علمی و نظریه‌پردازی، در نهایت قابل دستیابی است؛

۳. برخی از مباحث، موضوعات و اتفاقات سیاسی اجتماعی در هر جامعه‌ای، تابع شرایط آن زمان و مکان خاص است و به واقعیت‌های خاص آن جامعه باز می‌گردد بنابراین اولاً ضروری ـ و ممکن ـ نیست که تمام مباحث و مسائل سیاسی خودمان را در سنت و سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ جستجو کنیم، ثانیاً بسیاری از وقایع و مسائل سیاسی در حکومت پیامبر و امام علی ﷺ تابع شرایط زمانی و مکانی خودشان بوده و برای امروز ما قابل بهره‌برداری نخواهد بود. برخی از موضوعات، مباحث و مسائل سیاسی اجتماعی، پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ نیز فرازمانی و فرامکانی است. ما باید دیدگاه‌ها و سیرهٔ سیاسی پیامبراکرم ﷺ و ائمه ﷺ را مورد بررسی قرار دهیم و آن بخش را که در سایر زمان‌ها از جمله زمان حاضر قابل استفاده و الگوپذیری است ملاک یا مورد بهره‌برداری قرار دهیم؛

۴. اساساً دین اسلام در حوزهٔ سیاست و اجتماع، مبانی اصول و چارچوب‌ها را مشخص کرده است ـ و دلیل ماندگاری و پویایی دین نیز همین است ـ و مسلمانان در هر دوره و زمان باید مبتنی بر آن اصول و چارچوب‌ها، سیاست متناسب با شرایط زمانی و مکانی و منافع و مصالح خود را طراحی، تدوین و اجرا نمایند؛

۵. دین اهداف والایی را دنبال می‌کند که از جملهٔ آنها معنویت و سعادت اخروی انسان‌هاست. دین اسلام نیز با مباحث و مسائل پیچیدهٔ سیاسی ارتباط و نسبت مستقیم ندارد و فقط در حد کلیات یا توصیه‌های اخلاقی می‌تواند به کمک سیاست بیاید، چون سیاست و حکومت‌داری کاملاً به مسائل ملموس دنیوی می‌پردازد و تابع قواعد و

معادلات خاص خود است، از جمله اینکه به شدت متغیر و تابع تحولات سیاسی اجتماعی داخلی و بین‌المللی است. البته تا جایی که می‌توان، باید از آموزه‌های اسلامی در این عرصه بهره برد ولی این بهره‌گیری عملاً چندان گسترده نخواهد بود، مگر در حد توصیه‌های اخلاقی که اسلام می‌تواند به مدیران و سیاستمداران داشته باشد؛

۶. اگرچه پیامبراکرم ﷺ ـ و جانشینان آن حضرت ـ حکومت داشته‌اند و بخشی از احکام اسلام به حوزهٔ سیاست و حکومت بازمی‌گردد، اما گذشته از میزان پیوند اسلام با سیاست، اساساً به دلیل ماهیت دیگرگون سیاست در دنیای امروز، وارد شدن اسلام به حوزهٔ سیاست به مصلحت نیست؛

۷. اساساً دین و سیاست دو مقولهٔ جدا از یکدیگرند، دین به حوزهٔ زندگی خصوصی و فردی انسان‌ها تعلق دارد و سیاست تابع شرایط و مقتضیات خاص خود است. آموزه‌های دینی و دین‌مردان، نمی‌توانند در حوزهٔ سیاست به‌طور موفقیت‌آمیز ایفای نقش کنند؛

۸. آموزه‌های دینی در فضای خاص خود قرار دارند و مباحث سیاسی اجتماعی آن‌ها نیز مربوط به گذشته است، ورود آن‌ها به حوزهٔ سیاست به هرنحو که باشد موجب عقب‌ماندگی و انحطاط می‌شود، ضرورت توسعه و پیشرفت، کنارگذاشتن دین از حوزهٔ سیاست، و فردی کردن آن است؛

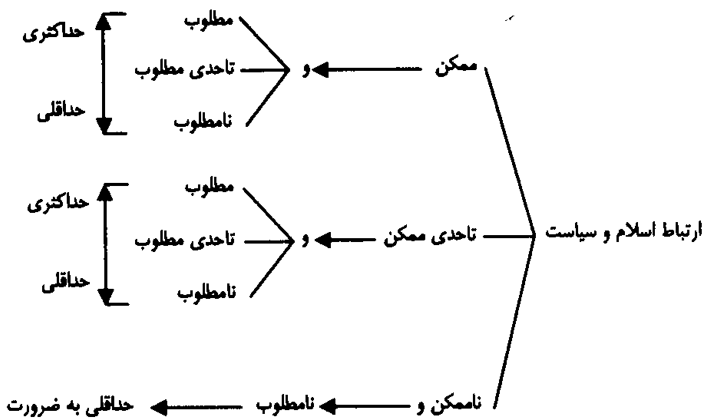
۹. دین علاوه بر انحطاط و عقب‌ماندگی جوامع، عامل بدبختی و فریب انسان‌هاست، با حضور دین و مظاهر دینی در عرصهٔ سیاست و اجتماع به هر صورت که باشد باید مبارزه کرد و اهمیت و قداست آن‌ها را از بین برد.

دیدگاه‌های نسبت اسلام و سیاست عرض عریضی دارد و مرزبندی دقیق بین آن‌ها چندان ممکن نیست، اما شاید بتوان همهٔ آن‌ها را در ذیل سه دستهٔ کلی و شش دستهٔ جزئی‌تر جای داد:

۱. دیدگاه‌هایی که ارتباط اسلام و سیاست را ممکن اما ۱. مطلوب؛ ۲. تاحدی مطلوب؛ و ۳. نامطلوب می‌دانند؛

۲. دیدگاه‌هایی که ارتباط اسلام و سیاست را تا حدی ممکن، اما ۱. مطلوب؛ ۲. تاحدی مطلوب؛ و ۳. نامطلوب می‌دانند؛

۳. دیدگاه‌هایی که ارتباط اسلام و سیاست را ناممکن و نامطلوب می‌دانند.




هرکدام از سطوح فوق در نسبت اسلام و سیاست، دارای ویژگی‌ها و شاخص‌های خاص خود است، ضمن اینکه، هرکدام قابل بررسی و نقد است و برخی از آن‌ها فاقد پشتوانهٔ نظری و علمی، یا متعصبانه به نظر می‌رسند، و ما این نقد و بررسی را به مجال دیگری وامی‌نهیم. نکتهٔ قابل توجه اینکه دیدگاه‌های تند و افراطی در دو سر طیف قرار دارند، که این دیدگاه‌ها در ایران به دو دلیل یا اساساً وجود ندارند و یا مجال رشد نمی‌یابند: نخست اینکه عقل و عقلانیت در شیعه با تأسی به ائمهٔ معصومین ﷺ، همواره از اهمیت و جایگاه بالایی برخوردار بوده است و این امر مؤلفه‌هایی مثل اجتهاد، استدلال، گفتگو، تفکر، تعامل و... را به دنبال داشته است. دوم اینکه ایران از تمدنی بزرگ و فرهنگی عمیق و ریشه‌دار برخوردار است، درحالی‌که تندروی و تعصب از خامی است و به‌همین دلیل در این مرز و بوم جایگاه گسترده و بادوامی نداشته است.

* * *

عرصهٔ سیاست و جامعه، عرصهٔ هست‌ها و واقعیت‌هاست، چه تلخ باشند و چه شیرین. آنچه ما تصور می‌کنیم، یا فکر می‌کنیم که باید باشد و یا درست است، ضرورتاً همان واقعیت بیرونی نیست و آن را نمی‌سازد. عقلانیت حکم می‌کند ما به جای تفکر و بحث دربارهٔ بایدها یا ایده‌آل‌های دور از واقعیت‌های اجتماعی هرچند از نظر ما مطلوبند، فاصله بگیریم و مباحث و تفکرات خود را به واقعیت‌ها نزدیک کنیم تا بتوانیم ضمن درک آن‌ها، تأثیرگذار باشیم. امروزه یک واقعیت گسترده، زنده، و نفوذناپذیر، اذهان و افکار عمدهٔ مسلمانان را سخت تسخیر کرده است و آن اینکه اسلام به‌نحوی از انحای مختلف با سیاست عجین است. این واقعیت، از واقعیت دیگری ناشی شده و آن اینکه پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان آورندهٔ این دین و مرتبط با وحی الهی، حکومت تشکیل داده و رئیس یک حکومت بوده است. این دو واقعیت، حدود چهارده قرن است که به عنوان یک امر بدیهی و غیرقابل مناقشه بر بخش اعظمی از جهان اسلام، سایه افکنده و آن را تحت تأثیر قرار داده است.

آیا مباحث جدیدی که متأثر از غرب در جدایی دین از سیاست مطرح می‌شود، می‌تواند این واقعیت غیرقابل مناقشه و ریشه‌دار را تغییر دهد؟ آیا مباحث تئوریک و معرفت‌شناختی در مورد پیامبراکرم ﷺ و قرآن، مباحثی در نسبت یا ذات رسالت و حکومت پیامبر ﷺ، ظواهر و ارکان دولت نبوی، یا سنخ و چگونگی تجربه‌های پیامبراکرم ﷺ و مباحثی از این قبیل، می‌تواند تأثیری در آن واقعیت مسلم داشته باشد؟

فارغ از صحت و سقم و صورت و سیاق این مباحث نظری، در نهایت نمی‌توان انکار کرد که پیامبر اسلام ﷺ حکومت و قدرت سیاسی داشته است و هذا اول‌الکلام.

به عبارت دیگر، پرسش این است که بر فرض طرح مباحث مهم و عمیق در باب نسبت دین و سیاست، و حتی بر فرض صحت آن مطالب و اثبات ضرورت جدایی دین از سیاست در نظر، آیا عملاً امکان این جدایی وجود دارد؟ بدیهی به‌نظر می‌رسد که وجود ندارد. تجربهٔ تاریخی نشان داده است که حتی اگر برخی از افراد یا مردمان جامعه‌ای در یک دوره، از هر راهی به این نتیجه برسند که اسلام از سیاست جداست، مسلمانان دیگر در

دوره‌های بعد، مستقیم، به سرعت و بدون تلاش جدی، به پیوند اسلام و سیاست پی خواهند برد و براساس آن باور، عمل خواهند کرد؛ چون در اولین و اصلی‌ترین آموزه‌های دینی‌شان مشاهده خواهند کرد که پیامبر اسلام ﷺ، حکومت تشکیل داده و قدرت سیاسی در دست داشته است، و جانشینان آن حضرت هم به همین راه رفته‌اند، و در شیعه، امام اول آن‌ها یکی از مهم‌ترین حاکمان طول تاریخ بوده است. اینکه حکومت این‌ها از چه باب است، و کم و کیف آن چگونه بوده است، مباحث بعدی است که یا مورد توجه قرار نمی‌گیرند یا پس از قبول اصل حکومت و سیاست، امکان و مجال بحث می‌یابند.

با عنایت به مباحث فوق، طرح مباحث لائیسم و سکولاریسم، و تلاش برای جدا کردن اسلام از سیاست و حکومت، مباحث و تلاش‌هایی است که اگر واقع‌گرایانه بنگریم منتج به نتیجه نمی‌شود و فقط ذهن جامعه را به خود مشغول می‌کند، انرژی‌های آن را به هدر می‌دهد و موجب صرف هزینه‌های فکری، روحی و زمانیِ جامعه و جامعهٔ علمی کشور می‌شود. راهی را که غرب طی کرد و به نتایج مطلوبی رسید، نمی‌توان در جوامع اسلامی طی کرد، چون شرایط این جوامع با غرب، و اسلام با مسیحیت، تفاوت‌های اساسی دارند. مبانی سکولاریسم آنچنان که در غرب پدید آمد و انسان و عقل او را به جای خداوند و وحی نشاند، در جهان اسلام امکان ظهور ندارد. مشکل غربی‌ها، با آموزه‌های دین مسیحیت بود و این آموزه‌ها استعداد و قابلیت آن مشکل را داشت، در حالی که در جهان اسلام مشکل اندیشمندان و صاحبنظران بیشتر با حکومت‌های مسلمان است تا با دین اسلام، منتهی چون از این طریق نتوانسته‌اند به اهداف موردنظر مثل تأمین حقوق و آزادی‌ها و... دست یابند به سمت جداکردن دین از سیاست تمایل پیدا کرده‌اند، درحالی که در دین اسلام، حقوق انسان در مقابل حقوق خدا و عقل و دانش انسان در مقابل حکمت و وحی الهی قرار ندارد و وجود انسان تضادی با مذهب ندارد تا به‌خاطر برصدر نشاندن انسان، مجبور شویم اسلام را کنار بگذاریم. اسلام خود انسان را برصدر نشانده و عقل او را مرجع تشخیص و پیامبر درونی قرار داده است.

دانشمندان، استادان و پژوهشگرانِ قائل به جدایی اسلام از سیاست، که دغدغه پیشرفت کشورشان را دارند و در پی اهداف والایی همچون حقوق و کرامت انسانی، آزادی، عدالت، احترام به وجود انسان، حقوق شهروندی، مشارکت سیاسی، رفاه اجتماعی و... هستند، این اهداف را به‌نحو بهتر و مطلوب‌تری می‌توانند از طریق اسلام و اندیشهٔ سیاسی اسلام دنبال کنند و به دلایل عقلی و علمی، این اهداف از طریق اسلام دست‌یافتنی‌تر، عمیق‌تر و بادوام‌تر خواهد بود. درست است که این اتفاق در تاریخ جهان اسلام تاکنون چندان به‌طور موفقیت‌آمیز رخ نداده است، اما باید از راه نظریه‌پردازی و ارائه الگو در این راه تلاش کرد.

* * *

با توجه به مجموع مباحثی که تا اینجا مطرح شد و با توجه به واقعیت‌های جوامع اسلامی، عموماً و ایران، خصوصاً، و اینکه امکان از بین رفتن هیچ‌کدام از دیدگاه‌های موجود وجود ندارد، پیشنهاد می‌شود دیدگاه‌های مختلف در طیف نسبت اسلام و سیاست، بر اصولی توافق کنند و آن را نقطهٔ عزیمت و شاخص در طول حرکت قرار دهند. هدف از این توافق، جمع تمام نیروهای فکری و علمی جامعه در جهت رشد و پیشرفت، و جلوگیری از اتلاف توان و انرژی به سبب تفرقه، دل‌سردی، و کنار بودن بخش مهمی از نیروهای مولد فکری جامعه از عرصه رشد و توسعه است. قبل از بیان اصول، ذکر چهار نکته ضروری است:

نخست، این اصول برآمده از سیرهٔ سیاسی رسول اکرم ﷺ، ـ و مجموع مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام ـ است، هرچند قبل از اسلام نیز، این اصول کمابیش در سیاست نظری و عملیِ ایران باستان قابل مشاهده است، و اگر مشابهتی در برخی سطوح با مباحث غربی دارد به اقتضای عقل و تجربهٔ بشری است.

دوم، اگرچه این اصول کلی است اما باید توافق بر سرآن‌ها را غنیمت شمرد و گام‌به‌گام با درنظرگرفتن شرایط اجتماعی و به صورت تدریجی و با پرهیز از هرگونه عجله و تندروی، در جهت جزئی‌تر، عملی‌تر و مصداقی‌تر کردن هر اصل به‌پیش رفت.

سوم، این اصول بعد از مبانی اعتقادی اسلام قرار دارند و در سطوح مربوط به سیاست و اجتماع مورد بحث قرار می‌گیرند. بنابراین هیچ بحث و مناقشه‌ای در خصوص اصول پنج‌گانهٔ دین و مذهب، و فروع ده‌گانهٔ دین، وجود ندارد و اینها به‌عنوان مبنا و اساس جامعهٔ اسلامی کاملاً پذیرفته شده و غیرقابل خدشه هستند.

چهارم، روند توافق به‌گونه‌ای پیش برود که دیدگاه‌های افراطی دوسر طیف، نتوانند آن را به‌طور جدی تحت‌الشعاع قرار دهند یا از بن منتفی سازند. ضمن اینکه چنانکه گفتیم در ایران اساساً این دیدگاه‌های افراطی حضور جدی ندارند یا به سبب عقلانیت و تمدن ریشه‌دار ایرانی اسلامی، به آسانی تعدیل می‌شوند.

اما اصول پیشنهادی مورد نظر عبارتند از:

۱. انسان اصل و اساس جامعه است و همه چیز باید برای انسان و در خدمت انسان باشد؛

۲. کرامت انسانی و حرمت و احترام انسان در همه‌حال و در هر شرایطی فارغ از نوع عقیده و اعتقاد پاس داشته شود؛

۳. خشونت به هر صورت و به هر دلیل و علیه هرکس ممنوع است؛

۴. گفتگو به عنوان یک اصل خدشه‌ناپذیر برای ارتقای دانش و تفکر و حل مسائل در تمام عرصه‌ها، به طور مداوم و نظام‌مند تحقق یابد؛

۵. هرگونه تحقیر، تهمت و اتهام و... به هر دلیل و به هرکس ممنوع است؛

۶. در چارچوب اصول و فروع دین، تمام دیدگاه‌های مختلف به رسمیت شناخته شوند و مورد احترام قرار گیرند؛

۷. دیدگاه‌های تند و افراطیِ دو سر طیف که در اقلیت‌اند، در تصمیم‌گیری و جهت‌دهی مؤثر نباشند و فضا را تحت تأثیر قرار ندهند؛

۸. رویکرد تمام مباحث و هرگونه اقدام، در جهت توافق و همدلی باشد و از طرح هرگونه مباحث چالش‌زا و منجر به تفرقه، پرهیز شود. ضمن اینکه هیچ فرد و گروهی نخواهد دیگران را مثل خود کند؛

۹. مباحث تخصصی، عمومی و ژورنالیستی نشوند.

توافق بر سر اصول فوق که تماماً برآمده از متن این کتاب یا مباحث اندیشهٔ سیاسی در قرآن و سنت و سیرهٔ ائمه ﷺ است و در تمدن ایران باستان نیز قابل ردیابی است ـ و این نکته در جای خود قابل بحث و اثبات است ـ می‌تواند:

۱. به دل‌گیری‌ها و کدورت‌های اهل علم و تفکر پایان دهد؛

۲. با گشودن افق جدید، آن‌ها را کنار هم جمع کند؛

۳. آن‌ها با تحمل و سعهٔصدر باب مباحث جدیدی بگشایند؛

۴. نتایج مباحث به‌اضافهٔ شور و نشاط ایجاد شده، در خدمت رشد و تعالی کشور قرار گیرد؛ ۵. در نهایت گفتمانی با مرزهای روشن و مشخص به عنوان گفتمان سیاسی و اجتماعی و بین‌المللی اسلامی، ـ با تمام تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهای درونی ـ در سطح جهان ظهور کند و به نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف سیاسی اجتماعی بپردازد.

ضرورت ترسیم طیف پیشین درخصوص نسبت اسلام و سیاست و بیان اصول پیش‌گفته برای توافق این است که با توجه به تحولات جهانیِ دهه‌های اخیر، اسلام به عنوان بخشی مهم و تأثیرگذار از جهان و بشریت، باید با رویکرد امروزی مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد. به‌رغم اختلاف‌نظرها و تنوع برداشت‌های مسلمانان از اسلام، اصول و قواعد ریشه‌دار و مستحکمی نیز وجود دارند که تمام مسلمانان بر آن‌ها اتفاق‌نظر دارند و از جملهٔ آن‌ها، سنت و سیرهٔ پیامبر بزرگ اسلام ﷺ است. چه در حیطه‌های زندگی خصوصی، چه در حوزه سیاست و حکومت داخلی کشورها و چه در مسائل منطقه‌ای و بین‌المللی، هیچ مسلمان معتقدی را نمی‌توان مجبور کرد که برخلاف آموزه‌ها واعتقادات خود عمل کند، زیرا اساساً هیچ انسانی را نمی‌توان به چنین کاری مجبور ساخت، از سوی دیگر، نمی‌توان به هیچ مسلمانی نوع خاصی از فهم و برداشت را امر و تحمیل کرد یا رفتار خاصی را از او توقع داشت، زیرا افراد آن‌گونه اعتقاد دارند و عمل‌می‌کنند که خودشان دریافته‌اند، به همین دلیل، مسلمانان فراوانی می‌توان یافت که همگی معتقدند براساس اسلام عمل می‌کنند، اما رفتارهایشان برخلاف همدیگر یا گاهی متضاد یکدیگر است، در عین حال، یک امر را می‌توان از مسلمانان خواست و مورد قبول آن‌ها واقع خواهد شد، و آن اینکه «مبانی سیاسی اجتماعی قرآن

و سنت را که می‌خواهند براساس آن‌ها عمل کنند، بهتر بشناسند و ابعاد پیچیده و پوشیدهٔ آن را بیشتر و درست‌تر درک کنند، تا عملشان به صواب نزدیک‌تر باشد، پس از آن اصول و قواعدی برای توافق و عمل براساس آن تعیین کنند.

این امر هم برای خود مسلمانان مطلوب است، زیرا با فهم بیشتر و درک عمیق‌تر، به اعتقاداتشان عمل می‌کنند و اصول روشنی برای توافق و همکاری پیش‌روی خواهند داشت، و هم برای غیرمسلمانان و حامیان و معتقدان جدایی دین از سیاست، زیرا اولاً، اصول و قواعدی را که مسلمانان براساس آن‌ها تصمیم‌گیری و عمل می‌کنند خواهند دانست و این امر رفتار مسلمانان را برای آنان قابل محاسبه، قابل پیش‌بینی، و در نتیجه قابل برنامه‌ریزی خواهد کرد؛ ثانیاً، ادیان الهی اساساً اخلاق‌محورند و ادای حقوق و تکریم کرامت انسانی را اصل می‌دانند و اینها اهداف بزرگی هستند که امروزه عموم بازیگران جوامع بشری و از جمله معتقدان به سکولاریسم به آن تمایل دارند یا در آن جهت تلاش می‌کنند، بنابراین، معتقدان به جدایی دین از سیاست نیز، باید استقبال کنند که نیروی عظیم دین به تحقق این هدف کمک نماید.

# بخش اول

## مبانی سیاست نبوی

# شیوهٔ فهم سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

دکتر محمد پزشکی*

## مقدمه

خداوند به مسلمانان پیروی از پیامبر ﷺ خود را سفارش نموده و فرموده است: «برای شما در اقتدای به رسول خدا ﷺ سرمشقی نیکوست».[1] اما سؤال اساسی برای هر مسلمان در این زمینه آن است که چگونه می‌توان پیامبر ﷺ را سرمشق خود قرار داد و از او پیروی کرد؟ پاسخ به این پرسش آن‌چنان مهم و اساسی است که توجه مسلمانان همهٔ نسل‌ها را در تمامی حوزه‌های فردی و اجتماعی، عمیقاً به خود جلب کرده است. از این‌رو، برای مسلمانان سخنان برجای‌مانده از پیامبر ﷺ که به «حدیث» معروف‌اند و نیز زندگی و اعمال روزمرهٔ ایشان که «سنّت» خوانده می‌شود، مهم‌ترین منابع تنظیم زندگی را تشکیل می‌دهند، اما نباید از این امر که مسلمانان در لزوم تبعیت از پیامبر ﷺ هم‌داستان هستند، چنین پنداشت که آن‌ها در فهم و تفسیر سنت پیامبر یکسان می‌باشند. مسلمانان همچنین در شیوهٔ الگوبرداری از آن حضرت و مسائلی که باید مورد پیروی قرار گیرند، هم‌فکر نیستند. درحقیقت، مسلمانان در این زمینه‌ها نه‌تنها هم‌رأی

---

* مدرس دانشگاه و محقق مطالعات اندیشهٔ سیاسی اسلام.

۱. احزاب (۳۳): ۲۱.

نیستند، بلکه اختلاف‌های اساسی نیز دارند. وجود این اختلاف‌ها است که مسلمانان زمان ما را با این پرسش مواجه می‌کند که چگونه می‌توان پیامبر ﷺ را سرمشق خود قرار داد و از او پیروی کرد؟

مقالهٔ حاضر، به بررسی مفهوم سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ و چگونگی بسط آن برای زمان معاصر می‌پردازد. به عبارت دیگر، این مقاله به بررسی آن پرسش‌هایی می‌پردازد که از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ علوم اجتماعی، به‌صورت مستقیم به مسئلهٔ سیره و تاریخ اسلام مربوط می‌شوند. برخی از این مسائل، به سرشت حقایق تاریخ اسلام مربوط است. اینکه آیا اصولاً حقایق تاریخی صدر اسلام سرشتی واقعی و عینی دارد یا نه، نمونه‌ای از این‌گونه مسائل است. اما برخی دیگر از مسائل، مربوط به ارتباط میان هویت (مسلمان بودن)، شناخت، و فهم معناست. علاوه بر این، پاره‌ای از مسائل به امکان شناخت تاریخ صدر اسلام در دورهٔ معاصر مربوط می‌شود. همچنین می‌توان مسائلی در ارتباط با امکان بررسی تعلیلی، تحلیلی یا تفسیری تاریخ صدر اسلام را در زمرهٔ مسائل سیره‌شناختی معاصر مسلمانان نام برد. به همین ترتیب، مسئلهٔ تولید معنا از داده‌های تاریخ صدر اسلام یا تفسیر اعمال و رفتار پیامبر ﷺ، اصحاب و مسلمانان صدر اسلام از مسائلی بسیار مهم‌اند، که با سیره‌شناسی سیاسی پیامبر اکرم ﷺ ارتباط می‌یابند. درنهایت، این مسئله که اساساً فهم سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ امری تاریخی است یا فراتاریخی، به‌صورت مستقیم در چگونگی فهم رفتار سیاسی پیامبر ﷺ برای مسلمان امروزی، دارای اهمیت اساسی است.

## درک سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

### ۱. درک عینی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

آیا می‌توان درکی عینی از سیرهٔ سیاسی پیامبراکرم ﷺ داشت؟ سیره‌نویسان سنتی مانند مرتضی جبل عاملی و نیز نویسندگان اجتهادگرا و سنت‌گرایی مانند مرتضی مطهری و حسین نصر چنین تصور می‌کنند که دست‌کم در اصول، «یک تصویر واقعی واحد» از

.سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ و تاریخ صدر اسلام وجود دارد.[1] از نظر آن‌ها سیره‌شناس می‌تواند «واقعیت تاریخی را چنانکه در خود است»، دریابد. چنین تصوری در فلسفهٔ تاریخ به عینیت‌باوری[2] اشتهار دارد. عینیت‌باوری تزی است که می‌گوید واقعیت مستقل از ذهن آدمی «در خود» وجود دارد و این واقعیت، به همین صورت شناختنی است.[3] بر این اساس، روایت‌های تاریخ صدر اسلام و نیز روایت‌های مربوط به رفتار سیاسی پیامبراکرم ﷺ که از زمان سیره‌شناس امروزی دور می‌باشد، به‌صورت واقعی اتفاق افتاده است. گرچه زمان رخ‌دادن سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ امروزه برای سیره‌شناس دسترس‌ناپذیر است، اما او می‌تواند نسبت به آن واقعهٔ تاریخی یا رفتار سیاسی پیامبر ﷺ آگاهی یابد. از نظر عینیت‌باوران، اعتبار آگاهی سیره‌شناس کنونی از رفتار پیامبر ﷺ یا واقعهٔ تاریخی صدر اسلام بستگی به آن دارد که آنچه رخ داده است، با تاریخ مطابقت داشته باشد. اما از آنجاکه سیره‌شناس نمی‌تواند واقعیت‌های تاریخی را مستقیماً به‌وسیلهٔ حواس ظاهری خود مشاهده کند، از این‌رو، تلاش می‌کند درستی روایت‌های تاریخی صدر اسلام و گزاره‌های مربوط به رفتار سیاسی پیامبر ﷺ را با بررسی اعتبار سند این روایت‌ها از نظر اعتبار راویان و از نظر فهم مفاد و معنای روایت‌ها، و سازوکارهای دیگر به دست آورد.[4] به این ترتیب، سیره‌شناسِ عینیت‌باور، ابزاری می‌سازد که برای او این اطمینان را به همراه می‌آورد که سیره‌شناسی با واقعیتِ اتفاق‌افتاده در سالیان پیشین، مطابقت دارد. بنابراین، عینیت‌باوران معتقدند که سیره‌شناس امروزی می‌تواند هر واقعه‌ای از وقایع تاریخ صدر اسلام و نیز هر رفتار از سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ را همان‌گونه بشناسد که قرن‌ها پیش اتفاق افتاده است.

---

۱. سیدحسین نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: سهروردی، ۱۳۸۳، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۴.

2. Objectivism

۳. جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم ﷺ، بیروت: دارالسیره، ۱۴۱۴ق، صص ۳۰ ـ ۳۱.

۴. همان، صص ۲۵۵ ـ ۲۷۸.

عینیت‌باوری بر پیش‌فرض‌هایی استوار است. نخست آنکه شناخت سیرهٔ پیامبر ﷺ نیازی به آن ندارد که در درون یک طرح مفهومی مانند نظریه‌های تمدنی و چارچوب‌های نظری و مانند آن قرار گیرد. سیرهٔ درست، سیره‌ای است که با واقعیت تاریخی صدر اسلام یا با کنش سیاسی پیامبر اکرم ﷺ مطابق بوده باشد. سیره‌شناس کسی است که سیرهٔ درست پیامبرَ ﷺ را بدون در نظر گرفتن علایق شخصی، مذهبی، علمی، و... یا با قطع علایقی از این نوع، می‌تواند فهم کند. منظور از علایق در اینجا، مجموعه عوامل فریبنده‌ای است که نمی‌گذارد سیره‌شناس واقعیت را آن‌گونه که هست درک کند، یا موجب می‌شود که سیرهٔ پیامبر ﷺ را آن‌گونه دریابد که او مایل است باشد. از آنجاکه سیرهٔ درست سیره‌ای است که با واقعیت تاریخی صدر اسلام یا با کنش سیاسی پیامبر مطابق بوده باشد، بنابراین، بزرگ‌ترین مانع در راه تطبیق روایت‌های تاریخی با واقعیت تاریخی مرتبط با آن‌ها، انحرافاتی است که ذهن سیره‌شناس با کج‌ومعوج‌نمایی‌اش پدید می‌آورد. بر این اساس تمنیات، ترس‌ها، پیش‌فرض‌ها و عناصر ذهنی بی‌شمار دیگر آینهٔ ذهن سیره‌شناس را تیره می‌کنند. از این‌رو سیره‌شناسی مانند مرتضی جبل عاملی به‌صراحت دلیل نزول وحی در سرزمین عربستان را چنین بیان می‌کند که مردم این سرزمین به‌دلیل امی‌بودن، ذهنیت‌هایی بسیط و غیرآغشته نسبت به مردمان ایران و روم داشتند و به‌دلیل آنکه اعراب خالی‌الذهن بودند، آمادگی بیشتری برای پذیرش پیام آسمانی داشتند.[1]

پیش‌فرض دوم عینیت‌باور آن است که تمامی موانع سیره‌شناسی از نوع موانع ذهنی است. نظریه‌های تاریخی، چارچوب‌های کلان معرفتی، علایق شناختی یا مذهبی یا شخصی جملگی عناصر ذهنی‌ای[2] هستند که سیره‌شناس می‌تواند آن‌ها را حذف کند.[3] از

---

۱. همان، ج ۲، ص ۲۴.

2. Subjective.

۳. از نظر سیره‌شناسان سنتی مانند مرتضی عاملی آموزه‌های کلامی بیانگر واقعیات هستند و از آن‌رو می‌توانند برای شناخت حقیقی برای سیره‌شناس کاربرد داشته باشند. بنابراین، اتخاذ دیدگاه‌های کلامی، نافی سخن فوق نمی‌باشد.

نظر سیره‌شناسِ عینیت‌باور، نه‌تنها این عناصر را می‌توان حذف کرد، بلکه به‌منظور رسیدن به سیره‌ای درست و معتبر، باید آن‌ها را حذف کرد، چراکه این عناصر اهمیت‌شناختی ندارند. فقدان اهمیت‌شناختی عناصر ذهنی، از این‌روست که عینیت‌باور فرض می‌کند که واقعیات[1] تاریخی در برابر دیدگان سیره‌شناس قرار می‌گیرد و از این جهت است که علم سیره‌شناسی با کنش سیاسی پیامبر ﷺ یا وقایع تاریخی صدر اسلام، تطابق پیدا می‌کند و سیره‌شناسی مسلمانان عینی می‌گردد. به این ترتیب، عینیت دقیقاً آن صفت اندیشه و تفکر است که به یمن و واسطه آن، سیرهٔ سیاسی با آنچه عملاً در گذشته جریان داشته است، مطابقت می‌یابد.

گرچه عینیت‌باوری در سیره‌شناسیِ مرسوم پیامبر اسلام ﷺ گرایشی غالب است، اما مبتنی بر مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست که با پیش‌فرض‌های سیره‌شناسان و نویسندگان سنتی، اجتهادگرا و سنت‌گرا در تعارض قرار می‌گیرد. در اینجا از جهت تعارض عینیت‌باوری با پیش‌فرض‌های سیره‌شناسی مرسوم، به دو نمونه اشاره می‌شود. عینیت‌باوری شامل هستی‌شناسی رئالیستی و معرفت‌شناسی اثبات‌گرایی می‌باشد.

سیره‌شناسی عینیت‌گرایان، مبتنی بر پیش‌فرض هستی‌شناسی واقع‌گرایی است. واقع‌گراییِ هستی‌شناختی، بیانگر آن است که اولاً واقعیت‌های تاریخ صدر اسلام و نیز گزارش‌های مربوط به اعمال و رفتار سیاسیِ پیامبر ﷺ، واقعیاتی مستقل از دانش سیره‌شناسی کنونی است و ثانیاً این واقعیت‌های تاریخی، نظم ذاتی خود را دارند. عینیت‌باوری بیان می‌کند که واقعیت تاریخ صدر اسلام، ساختاری عینی دارد که چه سیره‌شناس شناسنده آن باشد یا نباشد، و به آن ارزش بدهد یا ندهد و بخواهد که چنان باشد یا چنان نباشد، در واقعیتِ آن، تأثیری ندارد. از این‌رو حالت‌های تاریخ، پیشاپیش در خود جهان وجود دارد و علم تاریخ شامل کشف سرشت این حالت‌ها است. بنابراین، واقعیت تاریخ از پیش منظم و سامان‌یافته است. این ایده، با عقیده جبرگرایی کلامی تطابق می‌یابد که نتیجهٔ تسری آن به

1. Objects

سیره‌شناسی است. پذیرش آموزهٔ جبر، سیره‌شناس را مجبور می‌کند که بپذیرد رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ متأثر عوامل کلان محیطی و فرهنگی عربستان بوده است. درنتیجه، شخص پیامبر ﷺ تنها به‌صورت محدود توان تأثیرگذاری بر چنین اوضاعی را داشته است. اما، این ایده چنان‌که دربارهٔ آن صحبت خواهد شد، ایده‌ای است که سیره‌شناس معاصر ملتزم به آن نیست و نمی‌تواند ملتزم به پذیرش آن باشد.

از سوی دیگر، عینیت‌باوری به معنی آن جهت‌گیری شناختی است که تأکید می‌کند که ذهن آینهٔ واقعیت می‌باشد. این‌گونه از جهت‌گیری شناختی عمدتاً سرشتی اثباتی[1] دارد، چراکه اثبات‌گرایان، اصرار دارند که دانش و شناخت، از جمله شناخت تاریخی را مبتنی بر توانایی ادراک شناختیِ جنبه‌های بی‌میانجی واقعیت بدانند و ارزیابی توضیح واقعیات تاریخی را، با آزمون‌های شبه‌تجربی و مشاهده‌پذیر برای عموم به انجام برسانند.[2] و این درحالی است که اجتهادگرایان، سنت‌گرایان و سنتی‌ها عمدتاً گرایشات اثبات‌گرایی را نمی‌پذیرند. بنابراین، عینیت باوری مرسوم در نزد سیره‌شناسان با پیش‌فرض‌های آن‌ها، همساز نیست. نتیجهٔ این سخن آن است که نتایج به‌دست‌آمده از پژوهش‌های سیره‌شناسی و تاریخی، هرگز نمی‌تواند متصف به صفت عینیت بشود.[3]

گرچه عینیت‌باوریِ تاریخیِ سیره‌شناس با مبانی کلامی و شناختی او ناهمساز می‌نماید، اما سیره‌شناس می‌تواند نسبت به معنای سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ و وقایع تاریخی صدر اسلام، شناختی واقع‌گرایانه داشته باشد. این امر، با تغییر معنای عینیت از معنای پیشین به معنای «هم‌ذهنی انتقادی»[4] ممکن می‌شود. براساس هم‌ذهنی انتقادی، عینیت تاریخی نه صفت

---

1. Positive

۲. به عنوان نمونه ر.ک. به: بریان فی، **فلسفهٔ امروزین علوم اجتماعی**، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰.

۳. دربارهٔ نقد عینیت‌باوری کلاسیک و دخالت دنیای ذهنی پژوهشگر در ساختن فکت‌های عینی ر.ک. به: دانلین لوزیک، **نگرشی نو در تحلیل مسائل اجتماعی**، ترجمه سعید معیدفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳، صص ۱۲۰ ـ ۱۳۶.

4. Critical Intersubjectivity

نتیجهٔ سیره‌شناسی به‌مثابه پژوهش، بلکه صفت فرآیند آن است. از این‌رو آن فرآیندی از سیره‌شناسی عینی است که شیوه‌ها، چگونگی‌ها و داوری‌هایی که سیره‌شناس انجام می‌دهد، پاسخ‌گوی گواه‌ها و مدارک به بهترین شکل باشد که او می‌تواند آن گواه‌ها و مدارک را معین کند و نیز پاسخ‌گوی سایر تفاسیر ممکن از همان گواه‌ها و مدارک باشد که به‌وسیلهٔ دیگران ارائه می‌شود. به عبارت دیگر، برای اینکه یک پژوهشِ سیره‌شناسی عینی باشد، باید به دست کسانی انجام پذیرد که به دنبال اسناد و مدارکی می گردند که به‌نظر آن‌ها با مسئله مورد بررسی مرتبط است. آن‌ها باید به دنبال این اسناد و مدارک بروند و آن مدارک را راهنمای خویش قرار دهند حتی اگر برخلاف پیش‌دریافت‌ها و باورهایشان باشد. همچنین سیره‌شناس باید توضیحات خود را در برابر توضیحات دیگر قرار دهد تا نشان دهد توضیحات او برتر از توضیحات دیگر است و مشتاق باشد نتایجی را که به دست آورده است، اگر تحقیقات بعدی ایجاب بکند، مورد بازنگری قرار دهد یا اصلاً به‌کلی آن‌ها را کنار بگذارد. بنابراین، گرچه سیره‌شناس نمی‌تواند مطابقت فکت‌های تاریخی را با واقعیت‌های عینی به دست آورد، اما می‌تواند فکت‌های تاریخی مورد نظر خود را با فکت‌های تاریخی سیره‌شناسان دیگر از همان واقعیت تاریخی مورد بررسی نقادانه قرار دهد و ضمن اثبات کارایی بهتر تفاسیر خود از مواد تاریخی، نسبت به تفاسیر دیگران با شنیدن و آموختن و تبادل نظر با آن‌ها، بتواند یا پاسخ‌گوی آن‌ها باشد یا اینکه بتواند باورهای تاریخی خود را تغییر بدهد.

## ۲. مسلمانی و درک معنای سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

آیا باید مسلمان بود تا بتوان سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ را شناخت؟ آیا غیرِمسلمانان یا مسلمانان غیرمذهبی، نمی‌توانند درکی درست از معنای رفتارهای سیاسی پیامبراکرم ﷺ داشته باشند؟ برخی از سنتی‌ها، اجتهادگرایان و سنت‌گرایان به‌صراحت چنین عقیده‌ای را بیان می‌کنند، یا از سخنانشان فهمیده می‌شود که چنین نظری در پس ذهنشان دربارهٔ درک معنای رفتار و گفتار پیامبر اسلام ﷺ به‌صورت خاص، و تاریخ صدر اسلام به‌صورت عام وجود دارد. این ادعا، شبیه ادعای برخی از فمنیست‌ها است که بیان می‌کنند، فقط یک زن می‌تواند بداند زن

بودن و تنها در یک شب در خیابانی غریبه راه رفتن یعنی چه؟ به‌طورکلی، باید این ایده را نمونه‌ای از رهیافت فلسفی عام‌تری دانست که «من‌محوری» نامیده می‌شود. من‌محوری نظریه‌ای است که بیان می‌کند که کسی بر چیزی جز تجربه‌ها، حالات و اعمال خود، آگاه نمی‌شود. در استدلالی دیگر که بیشتر جامعه‌شناختی است تا روان‌شناختی، بیان می‌شود که هویت اجتماعی هر کس عمیقاً برساختهٔ گروه یا جامعه‌ای است که به آن تعلق دارد. بنابراین، برای شناخت دیگران، باید همان‌کس بود تا بتوان او را شناخت. نتیجهٔ چنین رهیافتی به‌صورت کاملاً محدود، آن خواهد بود که جز شخص پیامبر ﷺ نخواهد توانست او را بشناسد و در معنای وسیع‌تر معنای «من‌محوری» آن است که تنها مسلمانان می‌توانند معنای رفتار، اعمال و گفتار پیامبر ﷺ را درک کنند.

پیش‌فرض اساسی ایده من‌محوری آن است که «شناختن» یا «دانستن» به معنای داشتن تجربه‌ای همانند می‌باشد. بنابراین، شناخت رفتار پیامبر ﷺ در مسئلهٔ سیاسی خاصی مانند پیمان صلح حدیبیه، زمانی رخ می‌دهد که سیره‌شناس بتواند تجربه‌ای همانند تجربهٔ پیامبر ﷺ را نسبت به شرایط اجتماعی و سیاسی آن زمان به دست آورد. به عبارت دیگر، پیش‌فرض سیره‌شناس در این زمینه آن است که تجربهٔ سیاسی پیامبر ﷺ بسط یافته و به تجربه او تبدیل می‌گردد.[1] اما به‌نظر می‌رسد که چنین تفسیری از بسط تجربهٔ نبوی به این نتیجه می‌انجامد که راهی برای شناختن معنای رفتار پیامبر ﷺ نسبت به مشرکان قریش وجود ندارد. این نتیجه، از آنجا به دست می‌آید که تجربه‌ها تا حدودی از فرضیات تعبیری مشخص در مورد موقعیت‌های خاص شکل می‌گیرند؛ یعنی تجربه‌ها از انتظارات، خاطرات، اعتقادات، تمنیات و پیش‌داوری‌های فرهنگی که در ساخته شدن آن تجربه نقش دارند، شکل می‌گیرند. درنتیجه، می‌توان به‌وضوح نتیجه گرفت که تجربه‌های پیامبر ﷺ، ضرورتاً متفاوت از تجربه‌های

---

۱. به عنوان نمونه دکتر سروش به این مفروض تصریح دارد. ر.ک. به: عبدالکریم سروش، بسط سیره نبوی، چاپ چهارم، تهران: صراط، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳.

سیره‌شناس است و چون شناختن سیرهٔ پیامبر ﷺ به معنای داشتن تجربه‌ای همانند تجربه پیامبر ﷺ، است پس سیره‌شناس نمی‌تواند هیچ‌کس جز خودش را بشناسد. گرچه، تحلیل رهیافت رایج سیره‌شناسی ما را به این نتیجه می‌رساند که عملاً شناخت رفتار سیاسی پیامبراسلام ﷺ ناممکن است، اما مشاهده می‌شود که حتی سیره‌شناسی که چنین مفروضی را می‌پذیرد، هرگز ملتزم به چنین نتیجه‌ای نیست.

ایدهٔ من‌محوری بر پیش‌فرضی نادرست بنا شده است. پیش‌فرضی که بیان می‌کند میان هویت (مسلمان بودن) و شناختن (معنای رفتار پیامبر ﷺ) ارتباطی مستقیم وجود دارد. اما به‌نظر می‌رسد که در این پیش‌فرض باید تجدیدنظر کرد. به عنوان نمونه، هریک از ما ایرانیان احساس ایرانی بودن می‌کنیم و در ایام عید نوروز بارها اتفاق افتاده است که حاجی فیروز را با لباس سرخ و روی سیاه دیده‌ایم، اما نمی‌دانیم که معنای سرخ‌پوشی و روسیاهی حاجی فیروز چیست، در صورتی‌که اگر ادعای من‌محوری درست بود، می‌باید چنین شناختی در هریک از ایرانیان وجود می‌داشت. همچنین می‌توان بسیاری از اعمال و مناسک مذهبی خود را مثال زد که در عین انجام آن‌ها و احساس شعف از انجام آن‌ها - مثلاً مناسک حج - بسیاری از مسلمانان معنای آن را نمی‌دانند. با توجه به مثال‌های زیادی که در این‌باره می‌توان زد، می‌توان نتیجه گرفت که دربارهٔ سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ نیز موارد بسیاری از سیرهٔ سیاسی ایشان مورد تبعیت و استناد مسلمانان قرار می‌گیرد، اما نسبت به معنای آن در میان سیره‌شناسان برداشت‌هایی متفاوت وجود دارد. به عنوان نمونه، اختلاف اساسی‌ای که میان عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری با کسانی مانند مرتضی مطهری دربارهٔ داشتن و نداشتن ولایت سیاسی پیامبر ﷺ براساس سیرهٔ سیاسی آن حضرت وجود دارد.

درنتیجه، سیره‌شناس می‌تواند مسلمان باشد اما این به آن معنا نیست که: پس تنها سیره‌شناس مسلمان می‌تواند معنای سیرهٔ پیامبر ﷺ را بشناسد. این امر از آن‌روست که شناختِ یک تجربه، صرفاً به معنی داشتن آن تجربه نیست بلکه، به آن معناست که بتوان

گفت آن تجربه (در معنای وسیع که شامل بیان گفتاری و غیرگفتاری شود) چیست؟ بنابراین، برخلاف ایدهٔ من‌محوری، در دل تجربه درک پیامبر اکرم ﷺ شناخت سیرهٔ سیاسی او وجود ندارد بلکه، شناخت سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ در گرو فهم درست معنای درک حضور پیامبر ﷺ است. از همین روست که حتی سیره‌شناسی موجود نیز، شناخت سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ را مترادف با هم‌ذات‌پنداریِ روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی با شخص پیامبر ﷺ یا مسلمانان صدر اسلام نمی‌داند. به این بیان باید شناخت سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ را به معنی درک تفسیری حضور پیامبر ﷺ معنا کرد. به این ترتیب، شناخت سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ یا شناخت مسلمانان صدر اسلام، موردی از رمزگشایی، روشن‌سازی و تشریح است، نه موردی از وحدت روانی یا اجتماعی با پیامبر ﷺ و اصحاب آن حضرت.

شناخت، همان درک معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ است و نه صرفاً تجربه کردن رفتار سیاسی آن حضرت. از این‌رو، صحابی بودن به‌نحو خاص و مسلمان بودن به‌صورت عام، نه شرط لازم برای شناختن سیرهٔ سیاسی پیامبر اسلام ﷺ است و نه شرط کافی می‌باشد؛ زیرا ممکن است صحابی پیامبر ﷺ یا مسلمان بود و در عین حال نتوان درکی از رفتار و شرایط رفتاری پیامبراکرم ﷺ داشت و شرط لازم نیست چون گاهی می‌توان تجربه‌ای مانند تجربهٔ حضور پیامبر ﷺ را درک کرد بی‌آنکه، شخصاً حضور پیامبر ﷺ را درک کرد.[1] حتی می‌توان بسیار متفاوت از مسلمانان یا اصحاب پیامبر ﷺ بود و در عین حال حضور پیامبر اکرم ﷺ را درک کرد. درواقع، گاهی برای غیرمسلمانان یا عرف‌گرایان درک معناییِ یک سیرهٔ سیاسی آسان‌تر است چون فاصلهٔ لازم برای درک اهمیت و معنای آن سیره را دارند.

---

۱. چنانکه عبدالکریم سروش چنین ادعایی دربارهٔ بسط تجربه عرفانی نبوی نسبت به صوفیان و عارفان می‌کند و معتقدند که هریک از عارفان به میزان ظرفیت خود تجربهٔ معنوی پیامبر را درک می‌کنند و به این ترتیب، آن تجربه را بسط می‌دهند. ر.ک. به: عبدالکریم سروش، پیشین، صص ۱۹۳ ـ ۱۹۴.

گرچه با آنکه نیازی نیست که صحابی پیامبر، در زمان پیامبرﷺ یا مسلمان، در زمان حاضر، بود تا سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ را شناخت، اما یقیناً سیره‌شناس باید نسبت به صحابی یا مسلمان بودن حساس باشد تا بتواند درک کند زندگی سیاسی در صدر اسلام چگونه بوده است. این امر، از آن‌روست که انسان‌ها موجوداتی تجربه‌کننده هستند که اندیشه‌ها و احساسات آنها عمیقاً بر رفتارها و روابطشان تأثیر می‌گذارند. بنابراین، سیره‌شناس به هیچ‌وجه نمی‌تواند از رفتار و روابط مسلمانان صدر اسلام درکی به دست آورد، مگر آنکه بتواند فهم درستی از ماهیت وقایع و نیز حالت‌های روانی و ذهنی مسلمانان آن زمان داشته باشد و چنین فهمی به‌دست نمی‌آید، مگر آنکه نسبت به شخصیت آن‌ها حساس باشد. غالباً، داشتن تجربه‌هایی کلی مانند تجربه‌های مسلمانان صدر اسلام (مثلاً مسلمان بودن) این حساسیت را بیشتر می‌کند. بنابراین، نفی ایدهٔ من‌محوری به معنای نفی کامل آن در مسیر شناخت سیرهٔ سیاسی پیامبراکرمﷺ نیست، بلکه سیره‌شناس باید فرمولی درست از تأثیر هویت (مسلمان بودن) و شناخت (به معنی درک حضوری تجربه پیامبرﷺ) را در شیوهٔ فهم سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ به دست آورد.

سیره‌شناس، باید میان هویت، شناخت و درک معنای رفتار پیامبرﷺ ارتباطی درست برقرار کند. درک زندگی سیاسی مسلمانان صدر اسلام، نیازمند داشتن حساسیت نسبت به آنان است. حساسیتی که از طریق تجربهٔ مشترک بیشتر شده است، غالباً گامی مهم در درک رفتار سیاسی پیامبرﷺ و زندگی سیاسی مسلمانان صدر اسلام می‌باشد.[1] اما فهم اصیل سیرهٔ پیامبرﷺ فراتر از حساسیت صرف نسبت به زندگی سیاسی در صدر اسلام است. شناختن سیرهٔ سیاسی پیامبر اکرمﷺ، به معنای داشتن توانایی بیرون کشیدن معنا از تجربهٔ سیاسی پیامبرﷺ و مسلمانان صدر اسلام است. برای این کار، لازم است که سیره‌شناس علاوه بر حساسیت، توانایی رمزگشایی از

۱. درکتاب علی‌اکبر حسنی، پیشین، ص ۱۱، به جنبه‌های مثبت نوشته‌های تاریخی اقوام دیگر بر تاریخ اعراب اشاره شده است.

معنای آن تجارب را نیز داشته باشد و برای این منظور نیز لازم نیست که او عین مسلمانان صدر اسلام یا صحابی پیامبر ﷺ باشد، بلکه همین مقدار که بتواند به همان شیوهٔ آنها تجربه، فکر و احساس کند، کفایت می‌کند.

## علم، فرهنگ و سیره‌شناسی سیاسی پیامبر ﷺ

### ۱. سیره‌شناسی پیامبر ﷺ و فلسفه تاریخ و علوم اجتماعی

آیا برای آنکه سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ را بشناسیم، نیازمند نظریه‌های جدید دربارهٔ فلسفه‌های تاریخ و فلسفهٔ علوم اجتماعی هستیم؟ مسلمانان نسبت به پرسش فوق دو نوع رفتار کاملاً متفاوت نشان می‌دهند، درحالی‌که نویسندگان سنتی مانند جعفر مرتضی عاملی، اجتهادگرا (مثل مرتضی مطهری، و سنت‌گرا مثل حسین نصر، نوعاً به این پرسش پاسخ منفی می‌دهند، اغلب نویسندگان تجددگرا مانند علی شریعتی و محمد اقبال، و معرفت‌گرا مانند عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری، معتقدند شناخت دقیق و درست سیرهٔ پیامبر ﷺ، نیازمند چارچوب‌های نظری برخاسته از فلسفه‌های علوم اجتماعی و فلسفه‌های تاریخ می‌باشد.[1] این مسئله، درواقع همان مسئلهٔ هویت اسلامی در برابر هویت غربی است که به سیره‌شناسی و تاریخ اسلام نیز سرایت یافته است. مسلمانان اجتهادگرا و سنت‌گرا پس از ورود تجدد به سرزمین‌های اسلامی و تغییر اوضاع زندگی عملی‌شان (به‌ویژه پس از سقوط خلافت عثمانی به‌مثابه آخرین نماد زندگی اسلامی و سنتی)، به تعریف هویت اسلامی در اوضاع جدید برای خود

---

۱. نظر جعفر مرتضی العاملی، عبدالکریم سروش، مرتضی مطهری و حسین نصر را می‌توان در منابعی که پیش از این بیان شد یافت. دربارهٔ نگرش علی شریعتی ر.ک. به: علی شریعتی، اسلام شناسی، تهران: حسینهٔ ارشاد، ۱۳۵۴، ص ۴۵۵. همچنین برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ دیدگاه‌های دکتر شریعتی دربارهٔ خاتمیت ر. ک.به: محمدحسن قدردان قراملکی. «نگاه اقبال و شریعتی به خاتمیت: صواب یا ناصواب»، فصلنامه کتاب نقد، شمارهٔ ۳۸، بهار ۱۳۸۵. دیدگاه‌های مجتهد شبستری را نیز می‌توان در کتاب زیر یافت: محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۱۸۰.

پرداختند. از این‌رو، تصویرهایی از هویت اسلامی و مسلمانی را ارائه کردند که به لحاظ فلسفی مبتنی بر فردگرایی روش‌شناختی است.

هستهٔ مرکزی فردگرایی روش‌شناختی، اتمیسم می‌باشد که براساس آن هر کس، «یک کس یگانه» است. به‌نظر می‌رسد که هر شخص اساساً هم متفاوت با دیگران و هم جدا از دیگران می‌باشد. اتمیسم، با این جوهر بسط می‌یابد و تبدیل به برنامه‌ای در علوم اجتماعی و تاریخ می‌شود، که فرض می‌کند هر شخص یگانه و منحصربه‌فرد در درون خود، قدرت هدایت رفتار خویش را براساس تمناها و اعتقادات خود دارد. از این‌رو، اتمیست‌ها بر این اندیشه پافشاری می‌کنند که افراد عاملان خودراهبر هستند و از این‌رو، صفات و فعالیت‌های افراد (مانند تمنیات، انگیزه‌ها و انتخاب‌های آنان)، در کانون توجه آنها قرار می‌گیرد. از نظر اتمیست‌ها جامعه و کل‌های اجتماعی، تقلیل‌ناپذیر به فعالیت‌های افراد تشکیل‌دهندهٔ آنها می‌باشند. فردگرایان روش‌شناختی با توجه به چنین نگرشی است که با تقلیل کل‌های اجتماعی به عناصر سازندهٔ آن‌ها، تلاش می‌کنند آن‌ها را بفهمند.

در پرتو چنین نگاه هستی‌شناسانه‌ای به خود است که «خویشتن»[1] مسلمانان، در برابر خویشتن غیرمسلمانان قرار می‌گیرد. در این درک، هویت اسلامی از حالت‌های منحصربه‌فرد آگاهی ساخته شده است، که فقط خود مسلمانان به آن دسترسی دارند. هویت اسلامی همچنین از توانایی‌ها و نیازهایی شکل گرفته است که مستقل و جدا از غیرمسلمانان و توانایی‌ها و نیازهایشان می‌باشد. نتیجه آنکه در پرتو هویت‌شناسیِ مسلمانان اجتهادگرا و سنت‌گرا در سدهٔ بیستم، تصویری از هویت اسلامی شکل گرفته است که هویت اسلامی را به مثابه موجودیتی بسیط و «درخود بسته» در مقابل هویت غرب تعریف می‌کند. براساس این تصویر از هویت از آنجا که هر فرد حوزه‌ای درخود بسته است و هویت خود و یکپارچگی خود را دارد، فقط با بودن در این حوزهٔ خاص، می‌تواند زندگی مسلمانانه داشته باشد.

---

1. The Self

گرچه برخی از اجتهادگرایان و سنت‌گرایان نسبت به این موضوع حساسیتی زیاد به خرج می‌دهند که هویت خود را کاملاً جدای از هویت غربی نشان بدهند و درنتیجه ادعا کنند که فلسفه‌های علوم اجتماعی و تاریخی غربی نمی‌توانند ابعاد گوناگون زندگی مسلمانانه را تفسیر، تحلیل و تعلیل کنند، اما از این نکته غفلت ورزیده‌اند که اتمیسم معرفتی، در مقَام یک نگرش و رویکرد، از ایدئولوژی لیبرالی نهضت روشنگری اتخاذ شده است.[۱]

تصور اتمیستی تنها تصور از هویت اسلامی در نزد مسلمانان نمی‌باشد. برخی از تجددگرایان و معرفت‌گرایان تصور دیگری از هویت اسلامی ارائه می‌کنند. به‌ویژه از نظر معرفت‌گرایان[۲]، این تصور از هویت اسلامی که موجودیتی یگانه، پیوسته، منسجم و متداوم است، تصوری درست نیست. این حقیقت که مسلمانان می‌توانند به تأمل انتقادی دربارهٔ خود و روابطشان بپردازند، نشان می‌دهد که هویت اسلامی، هم می‌تواند

---

۱. طرح مسئلهٔ اصالت فرد و اصالت جمع در مباحث اجتماعی و بعدها در مسائل معرفت‌شناسی حتی به اذعان نویسندگان غربی از نشانه‌های فلسفهٔ غرب پس از رنسانس و عصر روشنگری است. نویسندگان مسلمانی مانند مرتضی مطهری در کتاب **جامعه و تاریخ**؛ و محمد تقی مصباح درکتاب **جامعه و تاریخ از نظر اسلام**؛ به‌صراحت اذعان کرده‌اند که طرح بحث اصالت فرد و جامعه پس از طرح مسائل اجتماعی جدید مورد توجه مسلمانان قرار گرفته است. به نظر می‌رسد که فیلسوفان یونانی و مسلمان به جای طرح بحث‌های خود پیرامون اصالت فرد یا اصالت جمع، مسائل اجتماعی را حول مفهوم محوری سعادت طرح‌ریزی می‌کردند به‌طوری‌که، جوامع براساس نسبت‌سنجی با سعادت در تقسیم اولیه به جوامع فاضله، فاسقه و ضاله تقسیم می‌شدند و سپس هر یک از انواع سه‌گانهٔ اخیر، خود به تقسیمات فرعی دیگری تقسیم می‌شدند که ملاک طبقه‌بندی‌های فرعی اخیر نیز ملاحظه سعادت بود. برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک. به : محمد پزشکی. «روش تفکر سیاسی براساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شماره ۲۲، ۱۳۸۰.

۲. به عنوان نمونه محمد مجتهد شبستری، پیشین، صص ۳۴۰ ـ ۳۵۳؛ و عبدالکریم سروش، پیشین، صص ۲۸۱ـ۲۴۳. را می‌توان نام برد. دیدگاههای این دو نویسنده را در منابعی که پیش از این نام برده شد، می‌توان یافت.

ابژه و هم سوژهٔ تأملات آن‌ها قرار بگیرد. به عبارت دیگر، هویت اسلامی می‌تواند از خود جدا شود. اما نکتهٔ مهم در اینجا شیوهٔ چنین جداشدنی است. معرفت‌گرایان معتقدند که این جدا شدن، زمانی رخ می‌دهد که مسلمانان پی ببرند که ترتیبات و روابط یا وضعیت‌های آنها کارکرد اوضاع تاریخی و خاص هستند نه حاصل خصوصیات امور به آن‌گونه که باید باشند. به عقیدهٔ معرفت‌گرایان، یکی از ویژگی‌های هویت‌ها، این است که این هویت‌ها در درون خود عنصری از حالت بالقوه دارند. هویت‌ها چیزهایی نیستند که صرفاً همانی باشند که بالفعل هستند. هویت، تا حدودی به این دلیل هویت است که امکان و توانایی دیگر شدن را دارد. هویت‌ها، می‌توانند بیرون از خودْ ایستاده و آنچه را می‌بینند، ارزیابی کنند و در محدودهٔ خاص انتخاب کنند که آن چیزی را که به تصور درمی‌آورند، بپذیرند یا تغییر دهند یا وانهند. این به آن معناست که هر هویتی می‌تواند نسبت به خود دیگری شود. بنابراین، اگر مسلمان، خویشتن‌نگری را ملاک قرار دهد، آنگاه آشکارا خودآگاهی اسلامی را چیزی دارای مراتب و درجات مختلف می‌یابد.

تصور اخیر از هویت اسلامی، نتایجی مهم برای سیره‌شناسی به همراه دارد. اگر مسلمانان در محیط‌های متفاوت باشند، دارای هویت‌های متفاوت خواهند بود. از نظر معرفت‌گرایانِ مسلمان اصلاً شاید خویشتن حقیقی وجود نداشته باشد و به‌عکس، شاید خویشتن، نوعی از بودن باشد که در فرآیند تعامل با دیگران و محیط هربار از نو ساخته می‌شود. این امر، موجب می‌شود که سیره‌شناس معرفت‌گرا از همان ابتدا با فرض تفاوت میان محیط اجتماعی صدر اسلام با وضعیت کنونی جوامع اسلامیِ، درصدد جداکردن عناصر ذاتی و لایتغیر سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ از عناصر عرضی و متغیر آن برآید و تنها از عناصر نوع نخست جهت الگوپذیری از رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ سود ببرد. سیره‌شناس معرفت‌گرا، برای تکمیل روش الگوبرداری از پیامبر ﷺ تنها به همین مقدار اکتفا نمی‌نماید، بلکه با پذیرش سیالیت، کشمکش درونی و حساسیت هویت اسلامی نسبت به تحریکات بیرونی، هویت اسلامی را اساساً و ذاتاً نفوذپذیر می‌داند. از نظر او الگوهای ذاتی

ناشی از رفتار پیامبر ﷺ (که در حوزهٔ سیاست چندان هم زیاد نیست) باید با هویت اسلامی کنونی او ادغام گردد. هویتی که از نظر معرفت‌گرا چندان نفوذپذیر است که هر مسلمان معاصر، نه‌تنها جدا از غرب نیست، بلکه غرب بخشی از او نیز هست. بنابراین، براساس تصور معرفت‌گرایان از هویت اسلامی، نه‌تنها کاربرد فلسفه‌های علوم اجتماعی و تاریخ مانعی برای بهره‌گیری از سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ در زمان حاضر نیست، بلکه اساساً الگوبرداری از رفتار سیاسی پیامبر ﷺ بدون به‌کارگیری نظریه‌های جدید ناممکن است. درحالی‌که براساس تصور اتمیستی اجتهادگرایان و سنت‌گرایان، بهره‌گیری از سیرهٔ سیاسی پیامبر تنها و تنها زمانی امکان دارد که روش مطالعهٔ سیرهٔ پیامبراکرم ﷺ عاری از فلسفه‌های علوم اجتماعی و تاریخ باشد.

به نظر می‌رسد هویت اسلامی آن‌گونه که اجتهادگرایان و سنت‌گرایان معتقدند، موجودیتی سخت و یکپارچه نباشد. از این‌رو، هویت اسلامی موجودیتی بسته و محصور نمی‌نماید و به همین دلیل، تعامل آن با غرب برای آنچه که اینک می‌باشد، کاملاً اساسی است. به این ترتیب، هویت اسلامی معاصر نسبت به غرب صرفاً دیگری تلقی نمی‌شود. فرهنگ معاصر جهانی (که اینک دیگر غربی تلقی نمی‌گردد) طبیعتاً به تعریف‌شدن هویت اسلامی کمک می‌کند، به‌نحوی که بدون وجود آن هویت اسلامی تغییر می‌کند و نخواهد توانست هویتی باشد که اینک می‌باشد. اما این به آن معنا نیست که منکر آن شد که اتمیسم بهره‌ای از حقیقت دارد. به‌نظر می‌آید اتمیسم در پافشاری‌اش بر اهمیت عاملیت انسانی برحق باشد. از این‌رو، اجتهادگرایان و سنت‌گرایان در این عقیده برحق هستند که مسلمانی کنونی را صرفاً هویت یا موجودیتی منفعل تلقی نمی‌کنند، هویتی که عوامل محیطی (که به‌طور مستقل عمل می‌کنند) آن را به این‌سو و آن‌سو برانند. اتمیسم همچنین به‌درستی تأکید می‌کند که موجودیت‌های سیاسی معاصر مانند دولت جمهوری اسلامی ایران یا پادشاهی عربستان، به‌دلیل فعالیت‌های اعضای خود است که چنان‌اند که هستند. نتیجه آنکه سیره‌شناسی معاصر گرچه در کاربرد سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ برای نیازهای معاصر جوامع اسلامی نیازمند فلسفه‌های علوم اجتماعی و تاریخ معاصر می‌باشد،

این امر به آن معنا نیست که این فلسفه‌ها به هر صورت که باشند، مناسب تعلیل، تحلیل یا تفسیر رفتار سیاسی پیامبر اکرم ﷺ هستند.

## ۲. تأثیر فرهنگ و جامعهٔ معاصر در سیره‌شناسی

آیا فرهنگ و جامعهٔ معاصر، مسلمانان را آنی می‌کند که اینک هستند؟ برخی از معرفت‌گرایان، تجددگرایان و اجتهادگرایان بیشتر تمایل دارند که به پرسش فوق پاسخ مثبت دهند.[1] درحالی که، برخی دیگر از اجتهادگرایان، تجددگرایان، معرفت‌گرایان و سنت‌گرایان متمایل هستند با پاسخی منفی با این پرسش مواجه شوند.[2] علت چنین تشتت رأیی نسبت به این پرسش، ناشی از یک پیش‌فرض معرفت‌شناختی است. درواقع، مخالفان پرسش بالا کسانی هستند که معتقد به فردگرایی معرفت‌شناختی هستند درحالی‌که نویسندگانی که با آن همدلی نشان می‌دهند، آنانی هستند که پیش‌فرض آنان کل‌گرایی معرفت‌شناختی است.

کل‌گرایی معرفت‌شناختی مبتنی بر کل‌گرایی هستی‌شناختی است. کل‌گرایی هستی‌شناختی، آموزه‌ای است که صفات و مشخصات افراد را صرفاً کارکردی از جایگاه آنها در جامعه یا نظام گستردهٔ معنایی می‌داند. از این‌رو، کل‌گرایان معتقدند که هویت اشخاص را عضویت‌شان در گروهی خاص معین می‌کند؛ زیرا هویت محصول نیروهای اجتماعی و فرهنگی است. درنتیجه، کل‌گرایی اساساً سیره‌شناس را حامل جامعه و فرهنگی می‌داند که او در آن زندگی می‌کند.

براساس آنچه کل‌گرایی هستی‌شناختی بیان می‌کند، کل‌گرایان معرفت‌شناختی معتقد هستند که پدیده‌های اجتماعی از جمله تاریخ صدر اسلام و معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ را باید در سطح تحلیل خودمختار ماکروسکوپی مورد مطالعه قرار داد. آن‌ها همچنین معتقدند که نظریه‌های توضیح‌دهندهٔ سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ و حوادث صدر اسلام را نمی‌توان به

---

۱. به‌عنوان نمونه مرتضی مطهری، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و علی شریعتی. همچنین: عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵، صص ۱۲۲ و ۱۰۰.

۲. مانند محمدتقی مصباح یزدی و حسین نصر.

نظریه‌های سیره‌شناسانی که سازندگان آنها می‌باشند، تقلیل داد. بنابراین، نتیجه می‌گیرند که سیرهٔ پیامبر ﷺ را تنها با قرار دادنش در بستر اجتماعی معین خود می‌توان درک کرد.

گرچه همهٔ اعضای یک گروه از همهٔ جهات شبیه یا همانند یکدیگر نیستند، در کل‌گرایی معرفت‌شناختی، گروه‌ها کل‌های یکپارچه و متشکل از واحدهای همسان و همگن تلقی می‌شوند. به این ترتیب، کل‌گراییِ معرفت‌شناختی تمایل دارد که مفهوم «گروه» را شیء تلقی کند. به عبارت دیگر، کل‌گرایی معرفت‌شناختی تصوری جامد و دارای موجودیتی تقریباً مادی از گروه در ذهن ایجاد می‌کند، به‌نحوی که همهٔ اعضای گروه با آن تصور مطابقت داشته باشند. چنین برداشت و درک شی‌وار از گروه موجب می‌شود تا کل‌گرای معرفت‌شناختی به فرهنگ و جامعهٔ کنونی نگاهی نیرومند در سیره‌شناس داشته باشد. درحالی‌که چنین تصوری از فرهنگ و جامعه در نزد فردگرایان روش‌شناختی مانند سنت‌گرایان، اساساً بی‌معنی تلقی می‌شود. برخلاف کل‌گرایان معرفت‌شناختی، فردگرایان معرفت‌شناختی به عاملیت سیره‌شناس در مقابل عوامل فرهنگی و محیطی معتقدند.

در مقام نقد دیدگاه‌های کل‌گرایی معرفت‌شناختی باید گفت که نگاه نیرومند به فرهنگ و جامعه از دو جهت نارسا می‌باشد. نخست آنکه، کل‌گرایی معرفت‌شناختی نمی‌تواند سرشت فرآیندی فرهنگ و جامعه را توضیح دهد و دوم اینکه، این نگرش نمی‌تواند اهمیت عاملیت را در زندگی اجتماعی و فرهنگی درک کند.

فرهنگ مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و مفاهیم مشترک است که سیره‌شناس را قادر می‌سازد درکی از زندگی خود به‌مثابه یک مسلمان داشته باشد. سیره‌شناسان کشورهای اسلامی، عضو فرهنگ‌های مختلف می‌باشند. عضویت در یک فرهنگ خاص فرآیندی است که به‌وسیلهٔ آن سیره‌شناس باورها، ارزش‌ها و مفاهیم آن فرهنگ را درونی می‌کند. بر اثر چنین فرآیندی است که سیره‌شناس به حامل یک سنت فرهنگی خاص تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، با درونی کردن یک نظام اعتقادی خاص و اشکال احساسی و تعاملی ملازم با آن، سیره‌شناس پایه‌های هویت خود را

کسب می‌کند. هر فرهنگی نخست در ذهن سیره‌شناس نفوذ می‌کند و در نتیجهٔ آن نفوذ، صاحب ذهنیتی معیَّن می‌شود و سپس بر جسم او اثر می‌گذارد به‌گونه‌ای که شکل و شمایل پایه‌ای خاصی به سیره‌شناس می‌دهد و درنهایت، از نظر اجتماعی بر او اثر می‌گذارد، به‌نحوی که موجب می‌شود سیره‌شناس رابطه‌ای خاص و با ویژگی‌هایی خاص با دیگران بیابد. به این ترتیب، سیره‌شناس هویتی می‌یابد که از کارکردهای فرهنگ‌پذیری است.

در فرآیند فرهنگ‌پذیری توجه به دو نکته دارای اهمیت بسزا می‌باشد. نخست آنکه، سیره‌شناس در فرآیند فرهنگ‌پذیری بخش‌هایی از فرهنگ جامعهٔ معاصر خود و قسمت‌هایی از فرهنگ اسلامی، از جمله حوادث تاریخ صدر اسلام را می‌پذیرد و بخش‌هایی را رد می‌کند. عناصری معین از سیره را برمی‌گیرد و عناصری دیگر را به‌نحوی تازه با هم ترکیب می‌کند و اشکالی تازه می‌سازد. به عبارت دیگر، سیره‌شناس تنها فرهنگ را جذب نمی‌کند، بلکه در آن تصرف نیز می‌کند، چراکه هنجارهای فرهنگی به سیره‌شناس می‌گویند که راه‌های درست فکر کردن، درست احساس کردن و درست رفتارکردن کدامند؟ فرهنگ جامعهٔ معاصر اسلامی همهٔ این موارد را به‌وسیلهٔ قواعد راهنما به سیره‌شناس ارائه می‌کند، اما قواعد راهنمای فرهنگ هیچ‌گاه نمی‌تواند همهٔ شرایطی را پیش‌بینی کند که تحت آن شرایط این قواعد باید به کار گرفته شود. دومین نکته مهم در ارتباط با فرآیند فرهنگ‌پذیری آن است که معنای هیچ قاعدهٔ فرهنگی نمی‌تواند عاری از ابهام باشد. از این‌رو، معنای یک قاعده و نیز چگونگی کاربست آن در هر موضوع خاص، نیازمند تفسیری است که پیروان قاعده از جمله سیره‌شناس از آن ارائه می‌دهند. نتیجهٔ اذعان به تصرف شدن و تفسیر شدن فرهنگ، آن است که حاملان فرهنگ از جمله سیره‌شناس تأثیر فعالی در فرهنگ‌پذیری دارند. این به آن معناست که سیره‌شناس خود عامل فرهنگ معاصر جامعهٔ خود است و نه صرف حامل آن.

کل‌گرایی معرفت‌شناختی همان‌گونه که نمی‌تواند سرشت فرآیندی فرهنگ را توضیح دهد، قادر نیست سرشت فرآیندی جامعه را نیز درک کند. از نظر کل‌گرایان

معرفت‌شناختی برای بررسی سیرهٔ پیامبر ﷺ باید به تأثیر جامعه و خرده‌نظام‌های اجتماعی بر تحلیل، تعلیل یا فهم سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ توجه کرد. به‌نظر می‌رسد مشکل اساسی چنین نگرشی آن است که کل‌گرایان معرفت‌شناختی، به مفهوم ارتباط میان عناصر جامعه و خرده‌نظام‌های اجتماعی و دیگر مفاهیم مرتبط با آن، نگاهی کلی و سطحی دارند. از نظر مُعتقدان به کل‌گرایی معرفت‌شناختی هریک از عناصر جامعه و خرده‌نظام‌های اجتماعی از طریق دو دسته از قواعد و نقش‌ها در درون کلیت جامعه رفتار می‌کنند: قواعد و نقش‌های تنظیم‌کننده‌گی و پایه‌ای. منظور از قواعد و نقش‌های تنظیم‌کننده آن دسته از قواعد و نقش‌هایی هستند که مشخص‌کنندهٔ رفتارها و روابط مجاز یا ممنوع هستند، درحالی‌که، قواعد و نقش‌های پایه‌ای برخی از اشکال فعالیت را مقدور و ممکن می‌کنند. براساس چنین تصوری از رابطه کلیت جامعه با عناصرش است که هیچ‌گاه عناصر جامعه نمی‌توانند از کلیت گفتمان جامعه خارج شوند، الزامات آن را نپذیرند و اراده‌ای جز ارادهٔ این کلیت داشته باشند. از این منظر، کلیت جامعه مانند دستگاه رایانه‌ای است که کاربر به‌رغم اراده و آزادی‌اش در فشار دادن دکمه‌های صفحهٔ کلید، هیچ‌گاه نمی‌تواند از برنامه‌ای که به رایانه داده‌اند، خارج شود. با استعانت از این تمثیل می‌توان گفت که کلیت جامعه، در سطح کلی بر عملکرد عناصر خود تعیین‌کننده‌گی دارد.

چنین تصوری از کلیت جامعه سطحی و گمراه‌کننده است. جامعه موجودیتی جسمانی و مادی نیست که بر فراز عناصر خود قرار گرفته باشد و بر آن‌ها تأثیر بگذارد؛ بلکه درواقع، این کلیت در مقام فراهم‌آورندهٔ قواعد و نقش‌ها نیازمند فعالیت تفسیری عناصرش می‌باشد. عناصری که بر حسب آن کلیت عمل می‌کنند از این‌رو، کلیت جامعه برای فعلیت یافتن نیازمند تفسیرهای افراد تشکیل‌دهندهٔ خود هستند. به عبارت دیگر، کلیت جامعه شرایط مقدور شدن عمل افراد را فراهم می‌آورد. همچنین جامعه، راهنمایی است برای آنکه اعمال افراد چگونه عملی شوند. اما این افراد هستند که از طریق فعالیت‌هایشان کلیت جامعه را تولید و بازتولید می‌کنند. بنابراین، ساختارهای اجتماعی و

عمل افراد یک جامعه، ضد همدیگر نیستند، بلکه رابطهٔ آن‌ها رابطه‌ای دوسویه است. از یک‌سو ساختارهای اجتماعی برای تحقق و فعلیت یافتن نیازمند عاملانی هوشمند هستند و از سوی دیگر، اعمال افراد تنها به این دلیل ممکن و مقدور می‌شود که ساختارهای اجتماعی معینی آنها را مقدور می‌کنند. نتیجه آنکه رابطهٔ سیره‌شناس معاصر با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، رابطه‌ای دوسویه است: از یک‌سو، جامعه‌ای که سیره‌شناس معاصر در آن زندگی می‌کند براساس قواعد پایه‌ای و تنظیم‌کنندهٔ خود، تفاسیر و تعلیل‌ها و تحلیل‌های مجاز و ممکن از سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ را مشخص می‌کند و از سوی دیگر سیره‌شناس و دیگر افراد جامعه قواعد پایه‌ای و تنظیم‌کنندهٔ رفتارها را تحقق می‌بخشند و فعلیت می‌دهند.

دیدگاه‌های کل‌گرایِ معرفت‌شناختی به‌جز آنکه نمی‌تواند سرشت فرآیندی فرهنگ و جامعه را توضیح دهد، نمی‌توانند اهمیت عاملیت را در زندگی اجتماعی و فرهنگی درک کند. کل‌گرایان معرفت‌شناختی فرهنگ و جامعه را چیزهایی می‌دانند که اعضای خود را معین می‌کنند. درحالی‌که، چنان‌که بیان شد فرهنگ و جامعه به مثابه فرآیندهایی از ساختاریابی هستند. فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری فرآیند تقلید کردن و بازتولید کردن طوطی‌وار فرهنگ یک جامعه نیستند، بلکه فرآیند آموختن و ساختن فعالانهٔ آن فرهنگ می‌باشند. از این‌رو، سیره‌شناس باید معانی رفتار سیاسی پیامبرﷺ و حوادث تاریخ صدر اسلام را فهم کند و بداند چگونه آنها را به کار بگیرد، چگونه آنها را با اوضاع معاصر تطبیق دهد و چگونه با تغییر اوضاع و موقعیت معاصر درک خود را از آن معانی تغییر دهد و آن معانی را از آنِ خود گرداند. اما همهٔ اینها نیمی از ماجراست. سیره‌شناس همواره در بطن محیطی فرهنگی و اجتماعی فعالیت می‌کند. این محیط را او یا فعالان اجتماعی دیگر صرفاً با فعالیت خود نمی‌آفرینند. جامعهٔ معاصر اسلامی همچنین منابع لازم برای فعالیت‌های سیره‌شناس را فراهم می‌کند و در عین حال او را محدود می‌کند. بنابراین، سیره‌شناس از سویی با فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری در فرهنگ و جامعهٔ خود توان لازم جهت تأثیرگذار بودن بر آن فرهنگ و جامعه را به دست می‌آورد و ازسوی

دیگر، همان فرهنگ و جامعه، سیره‌شناس را در تفسیر و تعلیل و تحلیل رفتار سیاسی پیامبر ﷺ و تاریخ صدر اسلام محدود می‌کنند.

### ۳. جهان‌های فرهنگی و سیرهٔ سیاسی پیامبراکرم ﷺ

آیا جهانی که پیامبراکرم ﷺ و مسلمانان صدر اسلام در آن می‌زیستند، غیر از جهانی است که سیره‌شناس معاصرَ در آن زندگی می‌کند؟ معرفت‌گرایانی مانند محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش اشاره می‌کنند که حدیث و رفتار پیامبر ﷺ را می‌توان به ذاتیات و عرضیات تقسیم کرد.[1] آنگاه، بیان می‌کنند که عرضیاتِ سخن و رفتار پیامبر ﷺ خصوصیتی تاریخی دارند از این‌رو، نمی‌توانند معنایی برای سیره‌شناس معاصر داشته باشند و درنتیجه نمی‌توانند برای مسلمانان کنونی الگویی واقع شوند. در صورتی که، ذاتیات سخن و رفتار پیامبراکرم ﷺ را می‌توان دارای معانی فراتاریخی دانست که پیامی برای مسلمان کنونی باشند. اما نکتهٔ اساسی در اینجا، آن است که از نظر شبستری ذاتیات سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ و به‌صورت کلی‌تر دین، تنها به کلیّت مسائلی مانند عدالت‌طلبی و مانند آن محدود می‌شوند درحالی‌که، معنای عدالت امری تاریخی و مربوط به هر عصر خاص می‌شود. اما، از نظر سروش معنای بسط تجربهٔ نبوی به مسلمانان کنونی، در عرصهٔ عمومی و به‌ویژه سیاست، ممکن نیست چراکه از نظر سروش دین دارای قلمروی اقلّی است و عرصهٔ عمومی، عرصه الگوبرداری نیست.[2]

بنیان معرفت‌شناختی سخنان بالا را می‌توان در منظرگرایی[3] جست‌وجو کرد. منظرگرایی، نگرشی است که معتقد است هرگونه شناختی اساساً و خصلتاً وابسته به منظری خاص است. این به آن معناست که ادعای شناخت و ارزیابی همراه آن، همواره درون چارچوبی صورت می‌گیرد. این چارچوب منابعی مفهومی فراهم می‌کنند که به‌وسیلهٔ آن و در آن جهان توصیف می‌شود. از این‌رو، شناخت سیرهٔ سیاسی

---

۱. عبدالکریم سروش، پیشین، صص ۲۹ـ ۸۲؛ محمد مجتهد شبستری، پیشین، صص ۳۴۰ـ ۳۵۳.

۲. محمد مجتهد شبستری، پیشین، صص ۲۴۳ـ ۲۸۱.

3. Perespectivism

پیامبر ﷺ درون چارچوبی مفهومی رخ می‌دهد. سیره‌شناس، واقعیت تاریخی صدر اسلام را هرگز به‌صورت مستقیم و بدون میانجی به دست نمی‌آورد، بلکه برعکس، این واقعیت فقط از پشت فلسفه‌های تاریخی و علوم اجتماعی ـ جدید یا سنتی ـ ادراک می‌شود. به‌وسیلهٔ چنین ابزارهایی است که شناخت سیره و تاریخ صدر اسلام، ممکن می‌شود. شاید بتوان داستان فیل مولانا در خانهٔ تاریک را مثالی مناسب از منظرگرایی معرفی کرد. منظرگرایی به‌صورتی که بیان شد، سخن درستی است اما گاهی آن را با نسبی‌گرایی[1] اشتباه می‌کنند. نسبی‌گرایی نگرشی است که معتقد است شناخت (دربارهٔ نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی) یا واقعیت (دربارهٔ نسبی‌گرایی هستی‌شناختی) چیزی جز کارکرد یک طرح مفهومی خاص نیست.

میان منظرگرایی و نسبی‌گرایی تفاوتی اساسی وجود دارد. نسبی‌گرایی معتقد است که طرح‌های مفهومیِ سیره‌شناس مانند فلسفه‌های تاریخ و علوم اجتماعی و ایده‌های دین‌شناختی و کلامی او با طرح‌های مفهومی مسلمانان صدر اسلام متفاوت هستند و از این‌رو، سیره‌شناس معاصر، در جهانی متفاوت نسبت به جهان مسلمانان صدر اسلام زندگی می‌کند و درنتیجه، نمی‌تواند با تاریخ صدر اسلام ارتباط پیدا کند؛ و قادر نیست معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ یا مسلمانان صدر اسلام را درک کند. در صورتی‌که از نگاه منظرگرایی، سیره‌شناس، تاریخ اسلام و معنای رفتار سیاسی پیامبر را از میان مفروضات کلامی، دین‌شناختی، فلسفهٔ علوم اجتماعی و فلسفهٔ تاریخ می‌شناسد، اما از سوی دیگر او می‌پذیرد که مسلمانان صدر اسلام براساس مجموعهٔ خاصی از مفاهیم رفتار می‌کردند که با باورها و اصول اندیشه و تفکر سیره‌شناس معاصر مشترک است. اگر سیره‌شناس با مسلمانان صدر اسلام در چنین مفاهیمی شریک نبود، نمی‌توانست معنای زندگی مسلمانان صدر اسلام را بفهمد.

منظرگرا معتقد است زندگی معاصر مسلمانان با زندگی مسلمانان صدر اسلام دارای نقاط مشترک است درحالی‌که، نسبی‌گرا اصرار می‌ورزد میان دو دنیای فوق ارتباطی

1. Relativism

وجود ندارد. در قضاوت میان دو دیدگاه فوق، باید به این نکتهٔ اساسی توجه کرد که ادعای نسبی‌گرا، مبنی بر تفاوت جهان معاصر با دورهٔ صدر اسلام، مبتنی بر این امر است که نسبی‌گرا بتواند جنبه‌های تشابه زمان خود با دورهٔ پیامبر را مشخص کند. به عبارت دیگر، تفاوت میان دو دورهٔ تاریخی تنها در برابر پس‌زمینه‌ای از اشتراکات می‌تواند وجود داشته باشد. از این‌رو، درصورتی‌که تفاوت میان این دو دوره از نظر سیره‌شناس چنان اهمیت یابد که مشترکات آنها را از چشم او پنهان کند آنگاه، دیگر مبنایی برای امکان هیچ‌گونه درکی از مسلمانان صدر اسلام برای سیره‌شناس وجود نخواهد داشت. درنتیجه، دلیلی وجود ندارد که سیره‌شناس اصلاً فرض کند که مسلمانان صدر اسلام از رفتارهای خود معنایی را قصد می‌کردند یا نه؛ چه رسد به اینکه بگوید معنای رفتار آن‌ها با آنچه او درک می‌کند متفاوت است یا نه. نتیجهٔ تحلیل فوق آن است که ادعای تفاوت جهان سیره‌شناس معاصر با معاصران پیامبر اسلام ﷺ متضمن اذعان به وجود تشابهات بنیادی میان این دو دنیاست.

گرچه نمی‌توان ادعا کرد که زمان سیره‌شناس معاصر با زمانهٔ پیامبر ﷺ دو دنیای کاملاً متفاوت نیستند، اما نباید مرتکب این اشتباه شد که بر تشابه دو زمان معاصر و زمان پیامبر ﷺ تأکید کرد. پذیرش پس‌زمینهٔ مشترک میان جامعهٔ سیره‌شناس و اوضاع اجتماعی تاریخ صدر اسلام به معنای آن نیست که سیره‌شناس و مسلمانان صدر اسلام باید در تمام مسائل مهم با هم توافق داشته باشند. همچنین این سخن به آن معنا نیست که براساس آن ادعا شود که مردمان دو دورهٔ متفاوت، نمی‌توانند معنای رفتار یکدیگر را بفهمند، با این‌حال، دربارهٔ محدوده‌های وسیعی از زندگی با هم اختلاف‌نظر داشته باشند. بنابراین منظرگرایی، تفاوت همگانی میان دورهٔ کنونی و زمانهٔ پیامبر را القا نمی‌کند، بلکه عدم توافق دو دوره را محدود می‌کند. نتیجهٔ سخنان فوق آن است که اگر سیره‌شناس معاصر بیش از اندازه به اختلاف زمانهٔ خود با زمانه پیامبر ﷺ تأکید کند، آنگاه توانایی فهم معنای رفتار پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام را از دست

خواهد داد و اگر بیش از اندازه بر تشابه دورهٔ حاضر و صدر اسلام اصرار ورزد، آنگاه توانایی درک تفاوت‌های میان دو دورهٔ تاریخی را از دست خواهد داد و درنتیجه نخواهد توانست مسلمانان صدر اسلام، را در مقام مسلمانان صدر اسلام، افرادی متفاوت از خود ببیند. در این‌صورت، سیره‌شناس هر جای تاریخ دورهٔ پیامبر ﷺ را بنگرد تنها خود را خواهد دید. بنابراین، سیره‌شناس و مسلمانان صدر اسلام در دو دنیای متفاوت از هم، و متشابه با هم زندگی می‌کنند.

**٤. عقلانیت و سیره‌شناسی**

آیا باید سیره‌شناس چنینِ فرض کند که مسلمانان صدر اسلام افرادی عقلانی هستند؛[1] مراد از عقلانیتِ مسلمانانِ صدر اسلام آن است که پیش‌فرض سیره‌شناس باید آن باشد که مسلمانان صدر اسلام نیز مانند او و مردمان زمانهٔ کنونی اعمال و رفتار خود را براساس دلایل عقلانی و منطقی انجام می‌دادند. براساس این پیش‌فرض، سیره‌شناس باید رفتارها و اعمال پیامبر ﷺ و اصحاب و دیگر مردمان صدر اسلام را با توجه به باورها و تمنیاتشان توضیح دهد و نشان دهد آن اعمال براساس این باورها و تمنیات، عقلانی به شمار می‌آیند. این امر از آنجا ناشی می‌شود که مسلمانان صدر اسلام مانند انسان‌های امروزین عاملانی هستند که اعمال و رفتارهایی هدفمند دارند. از این‌روست که آن‌ها برای هریک از اعمال خود دلیل می‌آورند. با توجه به این حقیقت، سیره‌شناس معنای رفتار پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام را با توضیحاتی تفسیر می‌کند که نشان‌دهندهٔ فرآیندهایی است که آن فرآیندها موجب رخ دادن آن اعمال از سوی مسلمانان صدر اسلام می‌شوند. بدیهی است که سیره‌شناس، تنها زمانی می‌تواند معنای رفتارها را براساس چنین استدلال‌هایی کشف کند که رفتارهای آنها را برای خود فهم‌پذیر و معنادار بداند. به عبارت دیگر، درصورتی که سیره‌شناس، چنین پیش‌فرضی نداشته باشد، کلیت معنای رفتار مسلمان صدر اسلام برای او سودمند نخواهد بود.

---

۱. عباس زریاب‌خویی، سیره رسول‌الله، تهران: سروش، ۱۳۷۰، ص ۱۲.

بنابراین، سیره‌شناس در صورتی می‌تواند رفتار پیامبر ﷺ را الگوی زمانهٔ حاضر بداند و اوضاع محیطی معنای رفتار پیامبر ﷺ را درک کند، که رفتارهای مردمان صدر اسلام را در کل و عموماً عقلانی بداند.

گرچه فهم رفتارهای مردمان صدر اسلام در پرتو فرض عقلانی بودن آن رفتارها می‌باشد، اما سیره‌شناس حکم به عقلانیت این‌گونه رفتارها را در کل و به‌صورت عمومی می‌کند. این امر اول، از آن‌روست که گاهی ممکن است که در بادی امر، سیره‌شناس در یک موضوع خاص نتواند رفتار فردی را براساس دلایل و باورها و تمنیات خود او توضیحی عقلانی دهد؛ اما سیره‌شناس می‌تواند این‌گونه موارد به ظاهر غیرعقلانی را نیز با توضیحی عقلانی فهم‌پذیر کند. دوم، درک امر عقلانی ممکن است در زمان حاضر متفاوت از معنای آن در صدر اسلام باشد. در این‌صورت، معنای رفتار مردمان صدر اسلام براساس دریافت آنها از عقلانیت صورت می‌گیرد. بنابراین، سیره‌شناس گرچه فرض را بر این می‌گذارد که مردمان صدر اسلام در کل و عموماً به‌صورتی عقلانی رفتار می‌کردند، اما نیازی به آن ندارد که معتقد باشد آن‌ها همواره عقلانی رفتار می‌کرده‌اند.

## معناشناسی از سیرهٔ سیاسی پیامبر اکرم ﷺ

### ۱. کشف معنای رفتارها در سیره‌شناسی

آیا سیره‌شناس تنها باید معنای رفتار پیامبر اکرم ﷺ را براساس ضوابط و ملاک‌های صدر اسلام درک کند؟ یا روش‌های دیگری برای مطالعهٔ سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ و جامعهٔ صدر اسلام وجود دارد؟ رفتارهای مسلمانان صدر اسلام، و نیز اعمال پیامبر ﷺ اساساً و ذاتاً معنادار هستند. این به آن معنی است که اعمال مردمان صدر اسلام از نظر سیره‌شناس دارای معنایی خاص برای کسانی است که در متن آن حوادث زندگی می‌کردند. پرده برداشتن از این معناها، راهی برای فهم حوادث صدر اسلام و درک سیرهٔ سیاسی پیامبر و سرشت سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ از ساخت‌بندی‌هایی نشئت می‌گیرد که مسلمانان صدر اسلام بر آن ساخت‌ها می‌زیستند و معنایی داشتند که مبتنی

بر طرح معنایی بود که آن طرح‌ها، اسلامﷺ است.[1] براساس درک تفسیری از تاریخ صدر اسلام، معنای رفتارها باید براساس ضوابط، ملاک‌ها و اصطلاحات مسلمانان همان دوره انجام گیرد. از نظر تفسیرگرایی، فرهنگ اسلامی ضامن چنین ساخت‌بندی‌هایی بود. بنابراین، سیره‌شناس برای فهم سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ باید فرهنگ مسلمانان صدر اسلام را از منظر درونی آن تفسیر و تأویل کند.

گرچه تفسیر معانی رفتارهای مردمان صدر اسلام یکی از منابع فهم و درک سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ و اعمال مسلمانان صدر اسلام است، اما روش تفسیری تنها روش شناخت تاریخ صدر اسلام نمی‌باشد. سیره‌شناسی علاوه بر روش‌های تفسیری، باید از روش‌های دیگری نیز بهره ببرد.[2]

به عنوان نمونه، روش‌ها و نظریه‌های علّی برای بررسی عواملی که تحولات تاریخ صدر اسلام و پیامدها و روابط متقابل کارکردی و سرچشمه‌های تبارشناختی آن را به وجود آورده‌اند، بسیار ضروری است. همچنین نظریه‌ها و روش‌های توانشی[3] برای پیگیری توانایی‌هایی که ضامن انواع اعمال و رفتارهای مردمان صدر اسلام است، اهمیت دارد یا نظریه‌ها و روش‌های انتقادی برای درک سازوکارهایی که مسلمانان را دچار عقاید خرافی یا عقاید باطل می‌گرداند، ضروری می‌نماید. بنابراین، سیره‌شناسی چنانچه تنها بر یک روش و دیدگاه خاص تکیه کند و بخواهد تمام زوایای تاریخ صدر اسلام را براساس آن توضیح دهد، دچار خطا شده است. همچنین گاهی تکیه بر روش تفسیری واحد نیز نارسا می‌باشد. به عنوان مثال، کاربست برخی از روش‌ها و نظریه‌های تفسیری مانند روش نقد ایدئولوژی و ساخت‌شکنی دربارهٔ سیره‌شناسی از تاریخ صدر اسلام و نوع شناخت جامعهٔ اسلامی صدر اسلام فراتر می‌رود. بنابراین،

---

۱. جعفر شهیدی، «ضرورت شناخت تاریخ اسلام»، **کیهان اندیشه**، شماره ۱۱، ص ۹۰؛ صادق آیینه‌وند، **تاریخ سیاسی اسلام**، تهران: رجاء، ۱۳۷۱، ص ۷؛ علی‌اکبر حسنی، پیشین، ص ۴۰.

۲. ایان باربور، **علم و دین**، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: جهاددانشگاهی، ۱۳۷۴، صص ۲۳۵ـ۲۳۶.

3. competence

طیفی از روش‌ها و نظریه‌ها در سیره‌شناسی به کار می‌رود، زیرا سیره‌شناسی دانشی بسیار فراتر از فهم معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ و درک اعمال مسلمانان صدر اسلام است و به ضوابط و معیارهایی بیش از ملاک‌ها و اصطلاحاتی نیاز دارد که مسلمانان صدر اسلام برای توضیح اعمال خود به آن‌ها استدلال می‌کردند. و این به معنی آن است که سیره‌شناس برای بررسی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ تنها نمی‌تواند به ملاک‌های مرسوم در جامعهٔ اسلامی صدر اسلام اکتفا کند. چنین ضوابطی دربارهٔ تفسیر معانی رفتارهای پیامبر ﷺ و مردمان صدر اسلام مفید است، اما برای علت‌یابی اعمال و رفتارها، نقد رفتارهای انحرافی و... تنها این ضوابط کفایت نخواهند کرد.

### ۲. کشف معنا از سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

آیا معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ همانی است که مسلمانان صدر اسلام از آن مراد می‌کنند؟ پیش‌فرض پرسش حاضر آن است که معنای رفتار، چیزی است که وجودی مستقل از خود رفتار دارد[1]. اما با وجود این امر، باید توجه داشت که معنا را دست‌کم به دو شکل متفاوت می‌توان فهمید و به تصور آورد. نخست آنکه معنای سیرهٔ سیاسی پیامبر و رفتار مسلمانان صدر اسلام یا حاصل آن را می‌توان به آنچه آنها از آن رفتارها قصد داشته‌اند برگرداند؛ دوم اینکه، معنای سیره را به اهمیت آن سیره برای سیره‌شناس و مسلمانان عصر حاضر که تأثیرات سیره را حس می‌کنند، شرح کرد. بنابراین، پرسش از معنای رفتار سیاسی پیامبراکرم ﷺ به دو پرسش تقسیم می‌شود. علاوه بر این، بنا به اینکه کدام معنا مورد نظر سیره‌شناس است، دو نوع پاسخ متفاوت می‌توان به پرسش از معنای سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ داد.

در پرسش از معنای سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ دو پاسخ متفاوت می‌توان داد. پاسخ نخست آن است که، در صورتی که سیره‌شناس معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ را بر حسب نیت پیامبر یا قصد اصحاب و مردمان صدر اسلام فهم کند، آنگاه گزارشی از مقاصد و نیت‌های

---

۱. صادق آیینه‌وند، پیشین، ص ۸؛ مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا، بی‌تا، صص ۶۷ ـ ۶۹؛ مرتضی مطهری، فلسفه تاریخ، تهران: صدرا، ۱۳۶۹، ج ۱، صص ۱۲۷ـ۱۳۲.

پیامبر ﷺ یا مردمان صدر اسلام، پاسخی مناسب برای پرسش بالا خواهد بود، اما در صورتی که معنای رفتار سیاسی پیامبر براساس اهمیت آن برای سیره‌شناس و جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کند تعریف شود، آنگاه پاسخ دومی مطرح می‌گردد که براساس آن پاسخ، دیگر سخن گفتن از نیت‌ها و مقاصد پیامبر ﷺ و مردمان صدر اسلام کافی نخواهد بود. به عبارت دیگر، پرسش از معنا بر حسب اهمیت سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ برای مسلمانان معاصر، نیازمند گزارشی از تأثیرات رفتارهای سیاسی انجام شده در صدر اسلام، بر جامعهٔ اسلامی کنونی و مربوط بودن و دخیل بودن امروزین رفتارهای صدر اسلام خواهد بود. درنتیجه، بنا به هدف سیره‌شناس از مطالعهٔ تاریخ صدر اسلام، او می‌تواند به کشف معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ یا اعمال مسلمانان صدر اسلام بپردازد، یا اینکه اهمیت معنای آن رفتارها را برای زمان کنونی بررسی نماید.

گرچه دریافت معنای سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ و اعمال مسلمانان صدر اسلام برای سیره‌شناسی از اهمیت اساسی برخوردار است، هر دو معنا دربارهٔ رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام ناکامل است. از یک‌سو سیره‌شناسی که نقشی برای مقاصد مسلمانان صدر اسلام برای فهم رفتارها قائل است از نحوهٔ شرح نیات پیامبر ﷺ یا مسلمانان صدر اسلام به زبان زمان حاضر درمی‌ماند، و از سوی دیگر برای مسلمانان معاصر و سیره‌شناس امروزی آنچه حیاتی است، مقاصد مسلمانان صدر اسلام از رفتارهای پیامبر ﷺ و رفتارهای خودشان نیست، بلکه اهمیتی است که آن معانی برای زمان معاصر دارند. درواقع، درک مقاصد مسلمانان از رفتارهای سیاسی پیامبراکرم ﷺ نیز بستگی به اهمیت آن درک برای وضعیت کنونی مسلمانان دارد. اما نکته‌ای که اینجا وجود دارد آن است که درک اهمیت معنای رفتارهای صدر اسلام برای دوره کنونی نمی‌تواند خالی از دریافت و شناخت نقش حیاتی نیات پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام در تثبیت چیستی یک رفتار خاص یا حاصل آن باشد. بنابراین، دریافت معنای رفتار سیاسی پیامبر اکرم ﷺ ناشی از درک توأمان دو نوع معنا از اعمال پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام است.

### ۳. تاریخی بودن سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

آیا فهم سیره‌شناس معاصر از رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام اساساً تاریخی است؟ معرفت‌گرایانی مانند شبستری و سروش معتقد به تاریخیت رفتارهای سیاسی تاریخ اسلام هستند.[1] تاریخ‌باوری[2] عقیده‌ای است که براساس آن، چیستی رفتارها و سیره‌های سیاسی پیامبر ﷺ در تاریخچهٔ آن رفتارها نهفته است، به‌گونه‌ای که برای فهم آن رفتارها باید تکوین و تحول تاریخی آنها را درک کرد. بنابر این، دیدگاه تاریخی، برای درک رفتار سیاسی پیامبر ﷺ یا نهادهای سیاسی صدر اسلام باید فرآیندی را کشف کرد که از طریق آن فرآیند، رفتارهای پیامبر ﷺ یا نهادهای سیاسی صدر اسلام آنی شده‌اند که اینک شناخته می‌شوند.

توضیحات تاریخ‌باورانه کلاً خصلتی تکوینی دارند. به عنوان مثال، در توضیح پیمان صلح حدیبیه، باید توضیح داده شود که عقد آن پیمان به عنوان مرحلهٔ نهایی در توالی وقایعی عرضه شد که منجر به آن شده‌اند. گرچه در چنین توضیحاتی عقد پیمان از طریق توصیف مراحلی متوالی توضیح داده می‌شود، مراحلی که موجب شده‌اند تا سرانجام آن پیمان منعقد شود، اما مراحل چنین توضیحاتی فقط به ترتیب زمانی مرتب نمی‌شود بلکه در توضیحات تاریخ‌باورانه، سیره‌شناس باید بتواند نشان دهد که چگونه هر مرحله منجر به مرحلهٔ بعدی شده است تا درنهایت این مراحل به انعقاد پیمان صلح منجر شده‌اند. با توجه به چنین مراحلی، می‌توان گفت که توضیحات تاریخ‌باورانه خصلتی توضیحی دارند. به این معنی که توالی وقایعی را پیش می‌نهند که از خلال آنها نظام یا موجودیتی سابق به نظام یا موجودیتی لاحق دگرگون می‌شود.

تاریخ‌باوری در سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ تا حدودی جاذبهٔ خود را از ارادی بودن فعالیت‌های مسلمانان صدر اسلام و مناسبات انسانی آن دوره می‌گیرد. از نظر تاریخ‌باوران، فعالیت‌ها و روابط انسانی متکی بر آرایش خاص و منحصربه‌فرد اندیشه‌ها،

---

۱. عبدالکریم سروش، پیشین، صص ۲۹ـ۲۸؛ محمد مجتهد شبستری، پیشین، صص ۳۴۰ـ۳۵۳.

2 . Historicism

مفاهیم، انگیزه‌ها، اعتقادات و ادراکات هستند، به‌گونه‌ای که با یکدیگر تفاوت‌های اساسی پیدا می‌کنند. از این‌رو، تاریخ‌باوران اعتقاد به این امر را که مسلمانان تحت حاکمیت پیامبر ﷺ با مسلمانان معاصر آن‌قدر شبیه هستند که می‌توان همهٔ مسلمانان را تحت قوانین عمومی معناداری درآورد، دست‌کم گمراه‌کننده است. زیرا هریک از مسلمانانِ این دو دوره، محصول متطور فرهنگ، زمان، نهادها و شهروندان خاص متطور خود هستند. درنتیجه، تجرید و انتزاع مسلمانان هر دورهٔ تاریخی از این فرآیندهای فرهنگی و اجتماعی، دقیقاً به معنی نادیده‌گرفتن وجوه شاخص و ممتازکنندهٔ هریک از آن‌ها می‌باشد.

براساس دیدگاه تاریخ‌باوری، سیره‌شناس با نشان دادن اینکه حادثه‌ای مانند انعقاد پیمان صلح حدیبیه حاصل خط سیر تکوینی و تحولی خاصی است، توضیحی کافی دربارهٔ آن ارائه کرده است. درصورتی‌که، به‌نظر می‌رسد توضیحاتی از نوع توضیحات تاریخ‌باوری، باید سرشتی علّی داشته باشند. درست به‌دلیل سرشت علّی توضیحات تاریخ‌باورانه است که برقراری ارتباط میان حوادث مختلفی که به‌صورت پی‌درپی در توضیح انعقاد آن صلح ارائه می‌شود، چیزی بیش از ارتباط زمانی میان آن‌هاست. درواقع، چنین توضیحی علاوه بر تقدم و تأخر زمانیِ حوادث، باید بتواند رابطهٔ علّی و معلولی میان آن حوادث برقرار کند. از آنجاکه برقراری روابط علّی خود تلویحاً مبتنی بر برخی قوانین عام می‌باشد، درنتیجه باید اذعان کرد که به‌رغم آنکه تاریخ‌باوری توضیحات بصیرت‌بخشی دربارهٔ سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ ارائه می‌کند، اما خود مبتنی بر قوانین اصیل و عام می‌باشد که تاریخ‌باور، چندان با آن‌گونه از قوانینِ عام موافق نیست.

سیره‌شناسی برای توضیح علّی حوادث صدر اسلام نیازمند قوانین علمی پیش‌بینی‌کننده است، تا بتواند ارتباطات و پیوندهای خاص این حوادث را در دل آن‌ها جای دهد. اما این قوانین در سیره‌شناسی از حالت توضیحات تکوینی خاص صورت‌بندی‌شدهٔ خود درآمده است و به شکل نظریات ارادی صورت‌بندی می‌شود. با وجود این، به‌نظر می‌رسد که این قوانین عام به آن اندازه انتزاعی است که در آن‌ها چیزهای بسیاری حذف می‌شود که برای

سیره‌شناسان و مورخان تاریخ صدر اسلام دارای اهمیت اساسی هستند. علاوه بر این، از آنجاکه قوانین عام بی‌تردید به شکل نظریاتی بیان می‌شود که به ارادی بودن معنای رفتارها توجه نمی‌کند، بنابراین مطلقاً محال است که بتوان با این قوانین سازوکارهای خاص بروز و تجلی نمونه‌وار آن قوانین را در زندگی مسلمانان صدراسلام به‌صورت عام، یا رفتارهای سیاسیِ پیامبر ﷺ به‌صورت خاص توضیح داد. از این‌رو، سیره‌شناس ناچار است به توضیحات و توصیفات معطوف به اراده روی بیاورد، تا بتواند تفصیل و جزئیات قوانین تاریخی و نحوهٔ کارکرد آن‌ها را در رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ دریابد.

بنابراین، سیره‌شناس برای فهم معنای رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ و حوداث صدر اسلام از سویی باید بتواند رفتارهای ارادی و منحصربه‌فرد پیامبر ﷺ یا مخاطبان او را درک کند و از سوی دیگر، قادر باشد این رفتارها و حوادث خاص را در چارچوب قوانین عام و کلی حاکم بر تاریخ و علوم اجتماعی توضیح دهد.

## ٤. کشف معنا، ساخت معنا و سیره‌شناسی

آیا سیره‌شناسی محصول هنر و تلاش سیره‌شناس و مورخ صدر اسلام است که می‌خواهد به زندگی دورهٔ پیامبر ﷺ معنایی ببخشد، یا اینکه ساختارهای روایتی در درون جهان انسانی وجود دارد؟ نگرش اول نسبت به سیره‌شناسی را ساخت‌گرایی روایتی[1] می‌نامند. براساس این دیدگاه، معنایی که اینک سیره‌شناس از رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام درمی‌یابد، همگی محصول تلاش سیره‌شناس است. پیش‌فرض ساخت‌گرایی روایتی آن است که زندگی‌نامه افراد صرفاً متشکل از توالی وقایعی است که به‌وسیلهٔ زندگی‌نامه‌نویسی که بعداً می‌آید و ساختارهای روایتی را بر این توالی وقایع بار می‌کند، معنا و مفهوم می‌یابد. بنابراین، براساس این نگرش روایت‌های تاریخ صدر اسلام و سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ، به‌وسیلهٔ سیره‌شناس ساخته می‌شوند. در برابر نگرش ساخت‌گرایی روایتی، دیدگاهی قرار دارد که معتقد است

1. Narrative Construction

روایت‌های تاریخی و معنای رفتارهای افراد کشف می‌شوند و نه اینکه ساخته شوند.[۱] دیدگاه اخیر، واقع‌گرایی روایتی[۲] خوانده می‌شود. واقع‌گرایی روایتی معتقد است که زندگی انسان‌ها پیشاپیش، خود شکل داستانی می‌گیرد و قبل از آنکه سیره‌شناس یا تاریخ‌نگار تلاش کند تا این داستان‌ها را نقل کند، انسان‌ها این زندگی‌ها را می‌زیند. اما سیره‌شناسی رایج مسلمانان کدام نگرش را می‌پذیرد؟

به‌نظر می‌رسد سیره‌شناسی رایج، بیشتر متمایل به دیدگاه واقع‌گرایی روایتی است؛ زیراکه در گام نخست رفتارهای پیامبر ﷺ و مردمان صدر اسلام از نظر شکل به‌صورت اجتناب‌ناپذیری روایتی می‌باشند. و در گام دوم، رفتارهای پیامبر ﷺ و مردمان صدر اسلام تنها به این دلیل رفتار تلقی می‌شوند که سیره‌شناس آن رفتارها را تجسم‌بخش یک روایت می‌داند. از این‌رو، به‌نظر می‌رسد چنین نباشد که مطالب و موادی تاریخی و بدون ساختار روایتی وجود داشته باشد و این سیره‌شناس باشد که نظمی بیگانه را از بیرون بر مواد و مطالب تاریخ صدر اسلام قائل شود. از نظر سیره‌شناسِ واقع‌گرا، نظمی را که او به زندگی پیامبر ﷺ و مردمان صدر اسلام نسبت می‌دهد، همان شکلی را دارد که نظم پیشاپیش موجود در اعمالی دارد که او تلاش می‌کند معنای آن رفتار را مشخص کند.

گرچه سخن فوق مطلبی درست است، اما از آن نتیجه نمی‌شود که رفتارهای پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام تجسم‌بخش روایتی واحد است، یا اینکه یک داستان حقیقی و درست وجود دارد که دربارهٔ زندگی پیامبر ﷺ یا واقعیت‌های تاریخ صدر اسلام باید بازگو شود. معنای این سخن آن است که سیره‌نویسان بعدی می‌توانند رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ را در درون بسترهای معنایی موقت و زمانمند مانند نظریه‌های

---

۱. صادق آیینه‌وند، **علم تاریخ در اسلام**، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۰، صص ۱۳ـ۲۰؛ فرانتس روزنتال، **تاریخ‌نگاری در اسلام**، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۱۷، ۵۹ و ۸۳.

2. Narrative Construction

فلسفهٔ علوم اجتماعی و فلسفهٔ تاریخ قرار دهند. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که این نظریه‌ها لزوماً یکی نیستند و بنابراین، سیره‌هایی هم که سیره‌نویسان مختلف می‌نویسند، لزوماً نباید یکی باشند. سیره‌شناس کنونی از این امتیاز برخوردار است که نتایج علمی تلاش‌های سیره‌شناسان پیشین را بداند، سیره‌شناسی‌هایی که می‌توانند پرتوی تازه بر درک او از سرشت رفتارهای پیامبر ﷺ و مسلمانان صدر اسلام بیفکنند.

سیره‌شناس علاوه بر آنکه نمی‌تواند داستانی واحد از زندگی سیاسی پیامبر ﷺ بازگوید، باید به این نکته توجه داشته باشد که پارادایم‌های تازه در حوزهٔ تاریخ، علوم انسانی و سیره‌شناسی ممکن است پدیدار شود که زندگی سیاسی پیامبر ﷺ را به شیوه‌ای جدید تصویر کند. تحت تأثیر چنین پارادایم‌های تازه است که سیره‌نویسان و مورخان ممکن است نسبت به ابعادی از زندگی سیاسی پیامبر ﷺ حساس شوند که تاکنون به‌کلی نادیده یا بی‌ارزش تلقی می‌شدند. بنابراین، نتیجهٔ تلاش سیره‌شناسی معاصر، روایت‌هایی خواهد بود که خصلت بسیار نویی خواهد داشت.

پدیدار شدن پارادایم‌های جدید تنها عاملی نیست که به روایت‌های سیره‌شناسی معاصر خصلتی ساخت‌گرایانه می‌دهد؛ زیرا، علاوه بر آن‌ها فرآیند گفتن و بازگفتن سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ تا ابد یعنی تا زمانی که مسلمانان نسبت به زندگی پیامبر ﷺ حساس باشند، ادامه خواهد یافت. دوام روایت سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ به دلایلی متفاوت صورت می‌گیرد: نخست آنکه، نتایج علّی رفتارهای انسان‌ها تا ابد ادامه می‌یابد؛ دوم اینکه چشم‌اندازهای تازه بر روی امور بشری پدید خواهد شد و راه‌هایی تازه برای سامان دادن دوباره به روایت‌هایی که دربارهٔ سیرهٔ پیامبر گفته‌اند، خواهد گشود. بنابراین، چیزی وجود ندارد که بتوان آن را سیرهٔ سیاسی قطعی و نهایی نامید. در نتیجهٔ ظهور روایت‌های تازه دربارهٔ سیرهٔ سیاسی پیامبر این امکان همیشه موجود است؛ چون چشم‌اندازهایی تازه پدید می‌آید و نتایجی جدید از رفتارها و اوضاع صدر اسلام روشن می‌شود. خلاصه آنکه سیره‌شناسی سیاسی پیامبراکرم ﷺ هر دو خصلت روایت‌گرانه و ساختمندانه را دارد.

## نتیجه‌گیری

نویسندگان مسلمان سیرهٔ سیاسی پیامبر را به شیوه‌های گوناگونی درک، تعلیل و تحلیل می‌کنند. مقالهٔ حاضر به بنیان‌های معرفت‌شناختی سیره‌شناسی در زمینهٔ فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ علوم اجتماعی علاقمند است. برداشت‌های سیره‌شناس از رفتارهای سیاسی پیامبرﷺ ساختاری روایتی دارند و از این‌رو، سیره‌شناس به مواد و مطالب تاریخ صدر اسلام و رفتارهای پیامبرﷺ نظمی در بیان می‌بخشد. هرچند سیره‌شناس نظمی روایی به رفتارهای پیامبرﷺ می‌دهد، اما معتقد است که این نظم همان نظمی است که پیشاپیش در واقعیت تاریخ اسلام وجود دارد. اما این بدان معنا نیست که همواره یک روایت واحد یا یک داستان حقیقی از رفتار پیامبرﷺ، و بنابراین تنها یک معنا از آن سیره، وجود داشته باشد. ساختار روایی سیره‌شناسی امکان استنباط معانی سیاسی مختلفی را فراهم می‌کند.

سیره‌شناسی از آنجاکه با حوادث صدر اسلام و رفتارهای پیامبرﷺ سروکار دارد، جنبه‌ای تاریخی به خود می‌گیرد و از این‌رو، نیازمند تدوین قوانین عامی در حوزه تاریخ است. این امر بدان معنا است که رفتارها و معانی رفتارهای سیاسی پیامبرﷺ را باید براساس چنین قوانین عام تاریخی استنباط کرد، اما باید توجه داشت که این قوانین بر حسب خاصیت ذاتی آنها انتزاعی هستند و در آن‌ها چیزهای زیادی حذف می‌شوند که ممکن است برای الگوبرداری از سیره پیامبرﷺ دارای اهمیت اساسی باشند. کشف قوانین رفتار براساس قواعد عمومی تاریخ به‌رغم فواید بسیارش، هیچ‌گاه نباید به حذف عنصر اراده و انجام رفتارهای خارج از قوانین عمومی تاریخی منتهی گردد.

سیره‌شناس با دو گونه از معنا سروکار دارد. نخست معنایی است که از رفتار سیاسی پیامبرﷺ آن‌گونه که خود او یا اصحاب درک می‌کردند، فهمیده می‌شود و دوم معنایی است که با شنیدن سیره سیاسی پیامبرﷺ برای جامعه اسلامی معاصر به‌دست می‌آید. از این‌رو الگوبرداری از سیره پیامبرﷺ در گرو استنباط هر دو معنا از رفتار سیاسی پیامبرﷺ می‌باشد. سیره‌شناسی با ملاحظه حوادث سیاسی صدر اسلام و

رفتارهای پیامبر ﷺ معانی خاصی را درک می‌کند و این درک تفسیری را معنای واقعی سیره سیاسی پیامبر ﷺ می‌داند، اما الگوبرداری از سیره سیاسی علاوه بر فهم رفتارهای پیامبر ﷺ نیازمند شناخت علل حوادث سیاسی صدر اسلام و نیز انگیزه‌های وقوع حوادث تاریخی می‌باشد. بنابراین، تفسیر و تحلیل، ابزار شناخت‌شناسی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ است.

زمانی می‌توان از سیره‌شناسی انتظار الگوبرداری برای جوامع معاصر داشت که رفتارها و اعمال مردمان صدر اسلام را عقلانی تلقی کنیم و معتقد شویم که آن رفتارها براساس باورها، انگیزه‌ها و تمنیات عقلانی انجام شده‌اند. اما آنچه که برای سیره‌شناسی دارای اهمیت است، آن است که حکم به عقلانیت رفتارهای صدر اسلام در کل و به‌صورت عمومی‌شود، زیرا اولاً معنای امر عقلانی در زمان حاضر ممکن است با معنای آن در صدر اسلام تفاوت کند و ثانیاً مواردی از سیره و حوادث صدر اسلام در بدو امر عقلانی جلوه نکنند.

فهم رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ برای سیره‌شناس امروزی از میان دیدگاه‌های معرفت‌شناسی به‌دست می‌آید. اما این امر بدان معنا نیز هست که سیره‌شناس معاصر می‌پذیرد مسلمانان صدر اسلام براساس مجموعه خاصی از مفاهیم رفتار می‌کردند که با باورها و اصول اندیشه و تفکر سیره‌شناس معاصر مشترک است. اما این سخن بدان معنا نیست که پس‌زمینه مشترک زمانه پیامبر ﷺ با دوران کنونی به معنای توافق این دو زمان در تمام مسائل مهم زندگی سیاسی است و این بدان معناست که سیره‌شناس همواره باید به خاطر داشته باشد که او و تاریخ صدر اسلام دو دنیای متفاوت از یکدیگر و متشابه با هم هستند.

متفاوت و متشابه بودن جامعه و فرهنگ اسلامی کنونی با جامعه صدر اسلام، بدان معنا است که فضای فرهنگی و اجتماعی صدر اسلام را فضایی بسته و غیرمنعطف ندانیم، به‌گونه‌ای که با فضای اجتماعی معاصر هیچ‌گونه ارتباطی برقرار نکنند، بلکه سیره‌شناس معاصر پس از درک معنای سیره سیاسی از طریق روندهای جامعه‌پذیری و

فرهنگ‌پذیری، می‌تواند آن‌ها را در اوضاع زمانه حاضر درونی کند و این معنای متشابه در عین تفاوت عصر حاضر با عصر صدر اسلام است. گرچه صدر اسلام با وضعیت کنونی جوامع اسلامی تفاوت دارد، اما آنچه که از طریق روندهای فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری درونی جوامع کنونی می‌گردد، عناصر ذاتی و لایتغیر سیره سیاسی پیامبر ﷺ است و نه عناصر متغیر و عرضی آن. درواقع، الگوپردازی سیرهٔ سیاسی تنها در عناصر ثابت آن صورت می‌گیرد.

شناخت سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ به معنی درک تجربه حضور پیامبر ﷺ در زندگی سیاسی معاصر جوامع اسلامی است از این‌رو، مسلمان بودن سیره‌شناس شرط فهم معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ نیست بلکه، حساس بودن سیره‌شناس نسبت به شخصیت پیامبر ﷺ و زمانه صدر اسلام است که فهم از سیره سیاسی را ایجاد می‌کند. مسلمان بودن سیره‌شناس یا داشتن تجربه‌های کلی از تجربه‌های تاریخ صدر اسلام، می‌تواند زمینه‌ساز حساسیت او نسبت به سیره‌شناسی گردد.

سیره‌شناسی با حوادث تاریخی و رفتارهایی سروکار دارد که در گذشته انجام شده‌اند. از این‌رو، اعتبار این دانش بدان است که نسبت به واقعی‌بودن شناخت آن اطمینان به‌دست آید. اما واقعی بودن فکت‌های تاریخی نه به معنی مطابقت با واقعیات عینی، بلکه به معنای کاراتر بودن آنها نسبت به فکت‌های تاریخی مورد اشاره دیگر سیره‌شناسان می‌باشد. از این‌رو، سیره‌شناس کنونی از این امتیاز برخوردار است که می‌تواند نتایج علمی تلاش‌های سیره‌شناسان پیشین را بداند، در پرتو ملاحظات معرفت‌شناختی بالا می‌توان روشی برای درک سیره سیاسی پیامبر ﷺ ارائه کرد که براساس آن روش، می‌توان سفارش خداوند را مبنی بر لزوم پیروی از پیامبر ﷺ به گوش جان نیوش کرد.

## فهرست منابع


قرآن کریم

آیینه‌وند، صادق، **تاریخ سیاسی اسلام**، تهران: رجاء، ۱۳۷۱.

آیینه‌وند، صادق، **علم تاریخ در اسلام**، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۶۰.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.

العاملی، جعفر مرتضی، **الصحیح من سیره النبی الاعظم**، الجزء الاول، الطبعة الرابعة، بیروت: دارالسیره، ۱۴۱۴ق. ۱۹۹۵

باباپور، ایان، **علم و دین**، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴.

پزشکی، محمد، «روش تفکر سیاسی براساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، ش ۲۲، ۱۳۸۰.

جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، تهران: رجاء، ۱۳۶۴.

حسنی، علی‌اکبر، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

روزنتال، فرانتس، **تاریخ‌نگاری در اسلام**، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.

زریاب خویی، عباس، **سیره رسول‌الله**، تهران: سروش، ۱۳۷۰.

زرین کوب، عبدالحسین، **تاریخ در ترازو**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.

زرین کوب، عبدالحسین، **دو قرن سکوت**، تهران: جاویدان، ۱۳۵۵.

سروش، عبدالکریم، **بسط سیرهٔ نبوی**، چاپ چهارم، تهران: صراط، ۱۳۸۲.

شریعتی، علی، **اسلام‌شناسی**، تهران: حسینهٔ ارشاد، ۱۳۵۴.

شهیدی، جعفر، **ضرورت شناخت تاریخ اسلام**، تهران: کیهان اندیشه، ش ۱۱.

طباطبایی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر قرآن**، بیروت: موسسه الاعلمی، بی‌تا.

طباطبایی، محمدحسین، **قرآن در اسلام**، مشهد: طلوع، بی‌تا.

فی، برایان، **فلسفهٔ امروزین علوم اجتماعی**، ترجمه خشایار دهیمی، چاپ دوم، تهران:

طرح نو، ۱۳۸۴.

قدردان قراملکی، محمدحسن، «نگاه اقبال و شریعتی به خاتمیت: صواب یا ناصواب»، **فصلنامه کتاب نقد**، شمارهٔ ۳۸، بهار ۱۳۸۵.

لوزیک، دانلین، **نگرشی نو در تحلیل مسائل اجتماعی**، ترجمه سعید معیدفر، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۳.

مجتهد شبستری، محمد، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.

مطهری، مرتضی، **جامعه و تاریخ**، تهران: صدرا، بی‌تا.

مطهری، مرتضی، **فلسفه تاریخ**، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.

مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتاب‌الاسلامیه، ۱۳۷۲.

نصر، سیدحسین، **آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام**، ترجمهٔ شهاب‌الدین عباسی، تهران: سهروردی، ۱۳۸۳.

# خردورزی در سیاست نبوی
## با تأکید بر رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش

مقصود رنجبر*

### مقدمه

هدف از تحلیل سیره سیاسی پیامبراکرم ﷺ و روش حکومتی ایشان در حوزه‌های گوناگون چیست؟ این تحلیل باید واجد چه شرایط و ویژگی‌هایی باشد؟ باید گفت که تحلیل زندگی پیامبراسلام ﷺ و به‌ویژه سیره سیاسی ایشان، می‌تواند ما را به اصولی رهنمون سازد که می‌توان از آنها به عنوان راهکارهای عملی در سیاست‌ورزی و حکومت‌داری استفاده کرد. سیره‌نویسی موجود درباره پیامبر ﷺ دغدغه چندانی در ریشه‌یابی کنش‌های پیامبر و استنباط اصول کلی از رفتار پیامبر ﷺ ندارد. درحالی‌که، چنین رویکردی بسیار ضروری است ومی‌تواند در درک بهتر مسائل آن دوران به ما کمک کند. با تحلیل سیره نبوی، می‌توان به رویکرد حاکم بر حکومت‌ها و تصمیم‌گیری‌ها و و تدابیر پیامبراکرم ﷺ پی برد و از آن در امور سیاسی استفاده کرد. درواقع، می‌خواهیم بدانیم که رفتار پیامبراسلام ﷺ در برخورد با دشمنانشان در دوره‌ها و مقاطع مختلف براساس چه رویکردی قابل تبیین است؟ از آنجاکه رسیدن به

---

* پژوهشگر علوم سیاسی، دانشجوی دکترا

اصول کلی در تبیین این رفتار می‌تواند زمینه‌ساز پیروی از این اصول باشد، چگونگی دستیابی به این اصول و شیوه از اهمیت حیاتی برخوردار است. یکی از راه‌های دستیابی به چنین اصولی، فهم منشاء رفتارهای پیامبر ﷺ می‌باشد. تصمیمات پیامبر براساس وحی بوده، یا براساس عقل وتدابیر فردی ایشان و پس از مشورت با اصحاب بوده است؟ آیا کنش‌های پیامبر ﷺ در عرصه‌های مختلف، عقلانی است یا وحیانی؟ اگر وحیانی است، چگونه برای ما قابل درک است؟ و چه کاربردی می‌تواند داشته باشد؟ واگر عقلانی است نسبت آن با وحی چیست؟ چه رابطه‌ای بین وحی وعقل در کردارسیاسی پیامبر ﷺ وجود دارد؟ پاسخ به این سؤال، اساس هرگونه مطالعه در سیره نبوی و استنتاج اصول کلی از آن است. انتخاب هریک از این دو رویکرد، مسائل خاص خود را به همراه دارد. برای مثال اگر ما معتقد باشیم که کنش‌ها و کردارهای پیامبر ﷺ به‌طور عام ریشه در وحی داشته است، آیا به‌نوعی خود را در فهم و تجزیه و تحلیل آن ناتوان کرده‌ایم؟ این دیدگاه زمانی قابل قبول‌تر می‌نماید که به تعریف وحی هم نظری داشته باشیم. علامه طباطبایی در تبیین وحی می‌نویسد:

وحی، یک نوع تکلم آسمانی (غیرعادی) است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه با درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد به خواست خدایی پیدا می‌شود و دستورات غیبی یعنی نهان از حس و عقل را، از وحی و تعلیم خدایی دریافت می‌کند ... ما که از این موهبت بی‌بهره هستیم، حقیقت آن برای ما مجهول است.[۱]

اگر حقیقت وحی برای ما مجهول است، در صورتی که کردارها و کنش‌های پیامبر ﷺ را رفتارهایی با ریشه‌های وحیانی صرف تلقی کنیم، آنگاه راه را برای فهم ماهیت آنها به روی خود بسته‌ایم؟ اگر قائل شویم که رفتارهای پیامبر ﷺ جنبه وحیانی دارند، ما چگونه می‌توانیم سیره ایشان را مطالعه کرده و از آن اصول کلی را برای خود

---

۱. محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، مشهد: طلوع، بی‌تا، ص ۱۰۷.

استنتاج کنیم و این اصول را در سیاست‌داری و حکومت به کار ببریم؟ درواقع، باید گفت که تأکید بر وحیانی بودن رفتارهای پیامبرﷺ و ناتوانی انسان در درک حقیقت وحی، بدین معناست که امکان ارائه تحلیلی تاریخی و راهنما از تصمیمات سیاسی و به‌طورکلی تحلیل سیره نبوی غیرممکن خواهد بود. دراین زمینه، برخی عقیده دارند که اساسی‌ترین مسئله حاکمیت رسول خدا این بود که آن حضرت برای اقدامات مهم اجتماعی به انتظار وحی و فرمان الهی می‌نشست، حتی اگر انگیزه‌ها و شرایط لازم برای انجام کاری فراهم بود، باز هم بدون اذن خدا دست به آن کار نمی‌برد.[1] حال اگر این تحلیل هم از جانب رویدادهای تاریخی مورد تأیید واقع شود، باید گفت که وحی دور از دسترس ماست و ما تنها می‌توانیم به نمود بیرونی اقدامات پیامبرﷺ اکتفا کنیم که نمود بیرونی، بیانگر منطق عقلی کنش‌های ایشان است. انکار عقلانی بودن سلوک و رفتار پیامبرﷺ در انجام دادن رسالت و دعوت از نظر تاریخی ممکن نیست. تاریخ، این عقلانی بودن را به ما نشان می‌دهد. این تحلیل درباره رفتار پیامبرﷺ بدین معناست که نمی‌توان از سیره نبوی و حتی به معنای اعم از سنت نبوی، به عنوان آموزه‌های سیاسی استفاده کرد.

در وهله بعدی، باید گفت حتی اگر ریشه و منشأ رفتارهای پیامبرﷺ را وحیانی بدانیم، از آنچه می‌توانیم یاد بگیریم ظاهر و رفتارهای ایشان و نمود بیرونی وحی است که ظهور آن براساس مستندات تاریخی جنبه‌ای کاملاً عقلانی دارد. درصورتی که کنش‌های پیامبرﷺ را کنش‌های عقلانی بدانیم که در فضای متعارف انسانی و با توجه به مقتضیات هر حادثه و پدیده‌ای از ایشان بروز کرده است، آنگاه می‌توانیم از امکان صورت‌بندی اصول کلی از سیره سیاسی پیامبرﷺ بحث کنیم. این تمیز اهمیت اساسی دارد.

---

۱. سالم الصفار، سیرهٔ پیامبر در رهبری و انسان‌سازی، ترجمه غلامحسین انصاری، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۲۲.

## چارچوب نظری

ما در این مقاله براساس رویکرد دوم که کنش‌های پیامبر ﷺ را عقلانی تلقی می کند، به تحلیل یکی از مقاطع مهم زندگی ایشان می‌پردازیم. براساس این رویکرد، کنش‌های پیامبر به روش علمی و عقلی قابل مطالعه و تبیین هستند و اساساً تنها راه فهم رفتارهای پیامبراکرم ﷺ را آغازَ حرکت از این مسیر و طی‌طریق در درون این رویکرد می‌داند و تنها از این طریق است که می‌توان از آموزه‌های ایشان در عرصه سیاست و حکومت بهره برد و تنها در چنین رویکردی است که رخدادهای دوران پیامبر ﷺ و نقش آن حضرت در آنها، قابل فهم و مطالعه به روش علمی است و رهیافتی برای به‌کارگیری آن است. در این نگرش، سنت پیامبر ﷺ به معنای گفتار و کردار ایشان) نوعی کنش عقلانی تصور می‌شود.

سیرهٔ پیامبر ﷺ سیره یک صاحب رسالت و دعوت و مکتب است که در همه مراحل با کوشش خستگی‌ناپذیر خود همه روش‌های عقلایی عصر خود را به کار گرفته است[1]. بنابراین، یکی از ویژگی‌های اساسی گفتمان پیامبر ﷺ عقلایی بودن آن است. اینجاست که این سخن عمیق امام علی ؑ قابل درک می‌نماید که فرمود:

«پیامبر مبعوث شد تاخزانه‌های عقول مردم را برانگیزاند و بشوراند.»[2] یعنی پیامبر و رفتار ایشان در درون منطق عقلی قرار دارد و حتی می‌توان گفت وجه اساسی خاتمیت پیامبر ﷺ که او را شایسته چنین مقام عظیمی می کند، رویکرد عقلانی ایشان در برخورد با حوادث و وقایع گوناگون است. البته این رویکرد ما با رویکرد مستشرقین غربی درباره پیامبر ﷺ کاملاً متفاوت است. تحلیل آنان به معنای انکار وحی به پیامبر ﷺ است. برای مثال مونتگمری وات در تحلیل وحی از «تخیل خلاق» بحث می کند و معتقد است که: پیامبر انسانی بود که تصورات خلاق خود را در عمیق‌ترین

---

۱. محمد مجتهد شبستری، نقد قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸،ص ۲۶۸ .

۲. یثیروالهم دفائن العقول، نهج‌البلاغه، شرح و ترجمه محمد دشتی، چاپ ۹، قم: مشهور، خطبه اول .

سطح به کار گرفت و ایده‌هایی را خلق و در رابطه با محوری‌ترین مسائل وجود بشری مطرح کرد.[۱]

این رویکرد کاملاً به‌دنبال نفی نبوت پیامبرﷺ و تبدیل وحی به تخیل خلاق است، درحالی‌که رویکرد ما به دنبال بیان این مسئله است که ما از دسترسی به وحی ناتوان هستیم، ولی جلوه بیرونی رفتارهای پیامبرﷺ بیانگر عقلانی بودن این رفتارها می‌باشد که می‌تواند از سوی ما به عنوان الگو مورد توجه باشد. درمجموع، رویکرد عقلی را به دلایل ذیل ترجیح می‌دهیم: اول اینکه به‌طور کامل برای ما قابل درک می‌باشد؛ دوم اینکه ظهور تاریخی کردارها وکنش‌های پیامبرﷺ به‌وضوح آن را ثابت می‌کند؛ سوم اینکه از منظر نسبت عقل و وحی هم قوی‌ترین روایت تلازم عقل و وحی در اسلام می‌باشد. با توجه به این مقدمه، سؤال اساسی‌تری مطرح می‌شود که: اگر از منظر کنونی بخواهیم رفتار پیامبرﷺ را در مقابل قریش تجزیه و تحلیل کنیم، کدام‌یک از رهیافت‌های نظری کمک مؤثرتری می‌کند؟

در این مقاله براساس رهیافت رئالیستی، رفتار و کنش پیامبرﷺ در مقابل قریش مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت و نویسنده اعتقاد دارد که رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش تنها در درون مکتب رئالیسم قابل مطالعه است و می‌تواند ما را به نتایج مفیدی هدایت کند.

حال باید توضیح داد که منظور از این جمله که رفتارهای پیامبر ﷺ در درون مکتب رئالیسم قابل مطالعه است، چیست؟ منظور این است که رفتارهای پیامبرﷺ در مقابل قریش، براساس میزان قدرت ایشان در مقاطع مختلف بوده است و در عین حال هدف اساسی ایشان، حفظ و افزایش قدرت مسلمانان با توجه به متغیر فوق بوده است. به عبارت دیگر، پیامبرﷺ برای حفظ، تبلیغ و گسترش آیین جدید، نیازمند قدرت بود

---

۱. به نقل از عبدالله محمدالامین النعیم، الاستشراق فی السیرة النبویه، دراسة تاریخیة لاراء(وات، بروکلمان ـ فلهاوزن مقارنة بالسرویه الاسلامیة، بی‌جا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۷ م، ص ۴۰.

و ایشان برای به دست آوردن این قدرت تمام ملاحظات عقلی مربوط به رعایت حدود قدرت خویش را مورد توجه قرار داد و با سیاستی تدریجی به اهداف خود نائل گردید. بنابراین، پیامبراکرم ﷺ بر این اساس برای ما قابل فهم ودرک است که اولاً رفتار او را ناشی از عقلانیت و علم بشری او بدانیم؛ و دوم اینکه معتقد شویم عنصر اصلی در سیاست ایشان در مقاطع مختلف، توجه به ملاحظات مربوط به قدرت، چه برای کسب آن و چه برای حفظ آن بوده است. که البته همه این‌ها با انگیزهٔ نهایی حفظ و تبلیغ اسلام بوده است و پیامبر ﷺ توانست در طول ۲۳ سال به این امر مهم نائل گردد.

پیامبراکرم ﷺ هم اهداف خود را براساس میزان قدرت خود تعیین می‌کرد و هم آن را با توجه به میزان قدرت خود پیش می‌برد و در این راه از صلح، جنگ و مذاکره در وقت خود بهره می‌برد. واقع‌گرایی و واقع‌بینی پیامبراکرم ﷺ از سوی دیگر بدین معناست که پیامبراکرم ﷺ پیام فرازمانی و فرامکانی خود را با توجه به واقعیت‌های آن دوران پیش می‌برد. اگرچه محور رسالت و دعوت پیامبر ﷺ توحید و اصلاح رابطه انسان‌ها با خداست، ولی واقع‌بینی وی درباره زندگی انسانِ آن عصر، کاملاً ملموس است. عملکرد پیامبر ﷺ در طول ۲۳ سال، عملکردی واقع‌گرایانه بوده و موفقیت آن هم از این‌روی است.

واقع‌گرایی در تمام رفتارهای پیامبر ﷺ در تمامی مقاطع کاملاً معلوم است. چه در دعوت، چه در جهاد، چه در سازماندهی حکومت وچه در سازماندهی اجتماعِ پر از اختلافات قبیله‌ای آن دوران. درواقع، واقع‌گرایی پیامبراکرم ﷺ به معنای توجه آن حضرت به تمامی الزامات مادی و معنوی زمان، مکان و انسان‌های آن عصر می‌باشد.

با توجه به این مطالب، پرسش دیگر این است که مؤلفه‌های قدرت پیامبر ﷺ، مؤلفه‌های عادی و طبیعی قدرت بوده یا مؤلفه‌های غیرمادی و ماورالطبیعی هم در آن دخیل بوده‌اند؟ در اینجا هم باید گفت با توجه به این موضوع که ما کنش پیامبر ﷺ را کنشی با منشأ عقلانی تلقی می‌کنیم، مؤلفه‌های قدرت پیامبر ﷺ هم مؤلفه‌های مادی قدرت بوده است که در آن استراتژی و فرماندهی جنگی، میزان و تعداد نیروهای

انسانی، ادوات جنگی، موقعیت نیروهای پیامبر ﷺ و... تعیین کنندهٔ نهایی بوده‌اند و هرگاه این مؤلفه‌های مادی قدرت نادیده گرفته شده، نتیجه آن شکست بوده است. نمونه بسیار بارز آن، نافرمانی بخشی از نیروهای پیامبراکرم ﷺ در جنگ احد بود که جنگ برده را به شکست در آن جنگ تبدیل کرد. موارد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد مؤلفه‌های قدرت پیامبر ﷺ مادی بوده و پیامبر ﷺ کاملاً به این مؤلفه‌ها پایبندی عملی داشته است و نتیجه اقدامات پیامبر ﷺ هم، که پیروزی‌های بزرگی بود، این موضوع را تأیید می‌کند.

بنابراین، بار دیگر تأکید می‌شود که دولتی که پیامبر در مدینه برپا ساخت، با توجه به فضای جاهلی و فاسدی که در آن دوران در شبه جزیره عرب حاکم بود، بدون هیچ‌گونه تردیدی دولتی مبتنی بر عقل و اندیشه بود که توانست در مدت دو دهه آن ساختار قبیله‌ای و جاهلی را دگرگون کند و درواقع، با انقلابی آرام حیات اعراب جاهلی را معنایی متفاوت بخشید. هرچند که رسوبات آن ساختار قبلی همچنان در جامعه‌ای که پیامبر ﷺ تأسیس کرده بود، باقی ماند و بعدها موجب تحولات مهمی در درون این جامعه شد.

بنابراین، این نکته بسیار مهم است که پیامبر اکرم ﷺ بر چه اساسی به این هدف مهم نائل شد. خداوند پیامبر ﷺ را بنده و رسول خود می‌نامد، آنچه که ما در آن با پیامبر ﷺ مشترکیم، همین بندگی است؛ رسالت مختص پیامبر ﷺ است. از این‌رو، آن خصیصه‌هایی را که از حضرت رسول ﷺ می‌توانیم به عنوان سیره، راهنمای خود قرار دهیم، وجه بندگی اوست و این وجه بندگی واجد صفاتی چون عقلانیت و واقع‌گرایی است که به‌طور جدی باید مورد ملاحظه واقع شود. اعتبار و حجیت پیامبر ﷺ برای ما به‌خاطر پیامبری اوست. اما پیامبر ﷺ زمانی که به سیاست روی می‌آورد، سیاست‌ورزی عقلانی را در پیش می‌گرفت. منبع اعتبار پیامبر ﷺ برای انسان مؤمن به‌خاطر وحی است و روش سیاسی ایشان هم عقلانی است. به عبارت دیگر، انتساب حجیت پیامبر ﷺ به وحی، به معنای نادیده گرفتن سیرهٔ عقلانی ایشان نمی‌شود.

بنابراین، تجزیه و تحلیل رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش، مبتنی بر این مقدمه نظری و مؤلفه‌هایی است که در اینجا به آنها اشاره شد و آن را در دوره مورد بررسی قرار خواهیم داد. در اینجا باید گفت که ما در تجزیه و تحلیل رفتار پیامبر ﷺ به دنبال سیره‌نویسی عمومی نیستیم. در این زمینه کتاب‌های بی‌شماری به فارسی و عربی موجود است. هدف ما در این بَحث، پرداختن به همان روش پیامبر ﷺ در برخورد با قریش و استنباط اصول کلی آن است. به همین دلیل، به جزئیات رفتار پیامبر ﷺ با قریش در طول ۲۳ سال نخواهیم پرداخت، چون آن را می‌توان در سیره‌های عمومی پیامبر ﷺ مورد مطالعه قرار داد.

## تجزیه و تحلیل رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش

برای فهم پایه‌ها و قواعد حاکم بر رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش، باید آن را به دو دوره تقسیم کرد. این دو دوره در سیاست‌ها متفاوت، ولی در اصول کلی مشترک هستند که بررسی دقیق آنها بیانگر این موضوع خواهد بود.

### رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش در دورهٔ مکه

دورهٔ مکه آغاز رسالت و دورهٔ ضعف مؤلفه‌های قدرت پیامبر ﷺ است. مورخین، حوادث و وقایع زیادی را از فشارها، سخت‌گیری‌ها و حملات متعدد قریش علیه پیامبر ﷺ در این دوره ذکر کرده‌اند. قریش دشمن اصلی پیامبر ﷺ در کل دوران رسالت ایشان چه در مکه و چه در مدینه بود و برخورد پیامبر ﷺ با قبیله قریش، که خود نیز از آن بود، با موانع و دشواری‌های جدی مواجه بود. پیامبر ﷺ برای غلبه بر این وضعیت که ریشه در پیوندهای استوار قبیله‌ای داشت، با مشکلات زیادی مواجه شد، ولی توانست با یک جهت‌گیری کاملاً عقلانی و واقع‌گرایانه به‌تدریج بر آنها غلبه کند. برخورد پیامبر ﷺ با قریش در دورهٔ مکه مبتنی بر سیاست تدافعی و اجتناب از هرگونه درگیری است که بتواند مانع از گسترش دعوت آن حضرت باشد. بنابراین، پیامبراکرم ﷺ دعوت خود را به‌طور پنهانی آغاز کرد. پنهانی بودن آغاز دعوت از

جوانب مختلف قابل تعمق است. وجه بارز آن این است که پیامبر نمی‌تواند و نمی‌خواهد یک‌دفعه به آن ساختار قبیله‌ای نفوذ کند و برآن هجوم برد. پیامبراسلام ﷺ اولین گام خود را در راه دعوت با توجه به میزان قدرت خود برمی‌دارد و این مرحله بنا به نقل اغلب تواریخ، حدود سه سال ادامه می‌یابد. بنابراین، نخستین مرحله کار رسول خدا ﷺ در راستای ابلاغ وحی به جهانیان، معرفی خود به عنوان رسول‌الله و سپس دعوت مردم برای شنیدن آیات الهی و پیروی از آن می‌باشد. این امر درطی سه سال ادامه یافت و در عین حال در این دوران پیامبر ﷺ اساساً خواسته‌ای از ایمان‌آورندگان در مورد کیفیت زندگی نداشت که بار سنگینی را بر آنان تحمیل کند یا تکلیف فراتر از توان و ظرفیت آنان از آنها بخواهد.

اولین خواسته پیامبراکرم ﷺ کاملاً حداقلی است. پیامبر رسالت خود را با شعار لااله‌الاالله آغاز کرد و ابتدا اساساً کاری به اعتقادات قریش نداشت و تلاش می‌کرد تا واکنش مخالف آنان را برنینگیزد. پیامبر ﷺ در آغاز آنان را به خود واگذاشته بود و درنتیجه، قریش هم با او دشمنی نمی‌کردند. در این دوره سبک پیامبر دعوت غیررسمی بود و این امر گسترش پنهانی و تدریجی اسلام را فراهم کرد.[1] پیامبر ﷺ هم نسبت به این موضوع آگاهی کامل داشت که مهم‌ترین انگیزه قریش در مخالفت با وی، دفاع از منافع و امتیازات اقتصادی و قبیله‌ای فراوانی بود که بت‌پرستی در مکه نصیب آنان می‌کرد.[2] آیات اولیه هم که بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، ناظر بر همین موضوع بود و بیشتر انذار و تبشیرمشرکان قریش بود. این آیات غالباً با اندرز و بشارت همراه بود و بر سه مسئله تأکید می‌کردند: وحی، توحید وآخرت.[3] ولی قریش به هیچ‌عنوان به این آیات توجهی نمی‌کردند.[4]

---

۱. رسول جعفریان، سیرهٔ رسول خدا ﷺ، قم: هادی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۶ .

۲. محمد عابد الجابری، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو،۱۳۸۳،ص۹۱

۳. همان ص۹۷.

۴. عباس زریاب خوئی، دراسه تحلیلة فی السیرة النبوة، ترجمه علی سیدهادی، بیروت: الغدیر، ۱۴۱۷ق، ص۱۴۷.

سخت‌گیری‌های قریش زمانی آغاز شد که احساس کردند، دین جدید نه‌تنها اعتقادات آنان، بلکه منافع ویژه آنان را نیز نفی می‌کند و این به‌ویژه برای اشراف قریش علاوه بر خود قبایل قریش، سنگین آمد و پس از آشکار شدن اسلام در مکه و گرویدن شماری از جوانان، بردگان و حتی زنان به اسلام، رؤسای قریش عکس‌العمل نشان دادند و سخت‌گیری آغاز کردند. قریش خود پیامبرﷺ را در معرض استهزاء و تهمت قرار دادند. پیامبراکرمﷺ در مقابل آزارهای روانی قریش مقاومت و ایستادگی فراوانی کرد. در عین حال، ساختار قبیله‌ای حاکم در مکه و پیرامون آن، با اینکه حفاظتی برای تازه‌مسلمان‌ها درمقابل دیگر قبایل ایجاد می‌کرد، موجب دست‌اندازی اشراف قبایل به زیردست‌ها شد؛ چون قوت مناسبات خانوادگی از مرحله عشیره تا قبیله، همه را در چارچوب خاصی کنترل کرده بود. به‌طوری که گریز از آن امری دشوار و برای ضعفای قبیله امری ناممکن بود. به همین دلیل، اشراف و بزرگان قبایل می‌توانستند افراد ضعیف‌تر قبیله را به دلیل پشت‌کردن به آیین اجدادی و بی‌احترامی به پدران، مورد تنبیه و آزارهای شدید قرار دهند. پیامبرﷺ برای برحذر بودن مسلمانان از این وضعیت، به آنان دستور هجرت داد. چون مبنای زندگی اجتماعی بر قدرت شخصی و قبیله‌ای بود و در پناه این قدرت می‌شد به هر کاری دست زد؛ پس در نظام اجتماعی مردم مکه و عربستان، راهی برای بازداشتن ستمکاران از ستم‌کردن وجود نداشت.[۱]

پیامبراکرمﷺ بعد از سه سال که دعوت خود را آشکار می‌کند، باز هم اهداف خود را براساس محدوده قدرت خود را تعیین می‌کند، اما آشکارتر شدن دعوت پیامبرﷺ در چه زمانی اتفاق افتاد؟ زمانی که حمزه عموی پیامبر ﷺ به آیین او ایمان آورد. البته، برخی هم این واقعه را بعد از ایمان‌آوردن عمر ذکر کرده‌اند.[۲] در دورهٔ دعوت پنهانی، قریش آزار و اذیت‌های فراوانی را بر رسول اکرم ﷺ وتازه‌مسلمانان تحمیل می‌کردند، ولی بین آزار و اذیت پیامبرﷺ و آنان تفاوت زیادی وجود داشت.

---

۱. همان، ص ۱۴۷.

۲. همان، صص ۱۴۹ـ۱۵۱.

قریش هرگز جرأت تعرض به حضرت را پیدا نکردند، ولی تازه‌مسلمانان را، که هیچ قبیله‌ای از آنان طرفداری نمی‌کرد و یا قبیله آن‌ها بسیار ضعیف بود، مورد آزار و اذیت جسمی قرار می‌دادند.

دلیل این بود که پیامبر ﷺ تحت حمایت ابوطالب و بنی‌هاشم بود. آن حضرت علاوه بر عامل روحی و معنوی، از یک عامل مهم قدرت هم برخوردار بود و آن حمایت بنی‌هاشم از ایشان بود، اگر قدرت بنی‌هاشم و شخص ابوطالب و در مرتبه بعد خدیجه نبود، وضعیت دعوت پیامبر ﷺ در مکه سرنوشت متفاوتی پیدا می‌کرد. این موضوع زمانی اهمیت پیدا می‌کند که قدرت پیوندهای قبیله‌ای را در عصر بعثت مورد توجه قرار دهیم. به‌حدی که بسیاری از بنی‌هاشم (به‌استثناء ابولهب عموی پیامبر ﷺ) بدون اینکه ایمان بیاورند، از پیامبر ﷺ حمایت و حفاظت می‌کردند.[1] قبیله سپر حمایت را ابتدا از پیامبر ﷺ ودر درجه دوم ازمسلمانان برافراشت و از این دیدگاه، عامل اساسی در زنده‌ماندن دعوت به شمار می‌آید.[2]

ابوطالب مرد بزرگ مکه و حامی و یاور پیامبر ﷺ از دوران کودکی بود. دردوران رسالت هم با دست و زبان از او حمایت می‌کرد و در راه دفاع از جان و دین و آیین وی به رویارویی مشکلات بزرگ و مشقت‌های طاقت‌فرسا رفته بود.[3] از سوی دیگر قدرت مالی و ثروت فراوان خدیجه هم در این دوران برای حفظ جان و زندگی مسلمانان هزینه شد که به‌خاطر اسلام و آرمان‌های آن سخت‌ترین مصائب را به جان خریدند.[4] همچنین تاریخ گواه است که وجود قهرمانی مانند حمزه در حفظ و حراست پیامبر ﷺ و تقویت جناح مسلمانان تأثیر بسزایی داشت و بعد از اسلام آوردن او و

---

۱. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، قم: تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۱.

۲. محمدعابد الجابری، پیشین، ص۱۵۱.

۳. جعفر مرتضی عاملی، سیرت جاودانه، ترجمه محمد سپهری، تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴، ج اول، ص ۳۷۴.

۴. همان، ص ۳۶۹.

برخورد شدید وی با ابوجهل، بزرگ‌ترین دشمن و آزاردهنده پیامبراکرم ﷺ، قریش تاحد زیادی از اذیت‌های خود کاستند. پیامبر ﷺ بعد از اینکه حمزه اسلام آورد، توانست دعوت خود را علنی کند و به مسلمانان دستور داد از خانهٔ زیدبن‌ارقم بیرون بیایند.[۱]

بنابراین، پیامبر ﷺ در آغاز رسالت خود، دارای آن دسته از مؤلفه‌های قدرت بود که بتواند مانع از تعرض فیزیکی قریش به شخص ایشان شود. اما در مقابل، تازه‌مسلمانها عمدتاً از طبقات پایین و بدون حامی قبیله‌ای بودند و خود پیامبر ﷺ هم توانایی دفاع از آنان را نداشت. درنتیجه، آزار و اذیت‌های فراوانی از سوی قریش به آنان وارد میشد. بباز هم در کنار این افراد ضعیف، برخی از مسلمانان که از قبیله‌های عمده مکه بودند، توانستند از آزار و اذیت‌های قریش در امان بمانند و حتی به دیگر مسلمانان کمک کنند. با این همه، این دسته از مسلمانان به‌شدت از سوی قریش در معرض آزار و اذیت بودند. ولی پیامبر ﷺ به هیچ‌عنوان به آنان اجازه رویارویی با قریش را نداده بود و همواره آنان را به صبر و استقامت فرا می‌خواند.آیات قرآن نیز در این دوره مسلمانان را به صبر فرا می‌خواند.

مقاومت پیامبر ﷺ در مقابل قریش و دعوت یاران معدود خود برای مقاومت، با این چشم‌انداز بود که به‌زودی اسلام گسترش پیدا خواهد کرد. قریش هم با توجه به این موضوع که مسلمانان حامی قبیله‌ای نداشتند و نمی‌توانستند از خود دفاع کنند، به سیاست قهرآمیز خود در شکنجه مسلمانان ادامه می‌دادند و حتی بر شدت آن هم افزودند. چنان‌که تداوم این وضعیت، چشم‌انداز گسترش اسلام را تیره می‌کرد و موجب کاهش استقبال و گرایش مردم به اسلام می‌شد. از این‌روی، پیامبر ﷺ که به این یاران خود اجازه مواجهه با قریش را نداده بود، هجرت به حبشه و فرار از دست قریش را به عنوان یک پناهگاه مطمئن برای این قبیل از مسلمانان برگزید.[۲]

بنابراین، علت اصلی مهاجرت این بود که پیامبراکرم ﷺ می‌خواست یاران او مدتی از آزار و شکنجه قریش در امان بمانند و علت اینکه بعضی از مسلمانان مهاجرت

---

۱. همان، ص ۳۵۱.

۲. همان، ص ۳۲۶.

نکردند، این بود که همه تحت تعقیب نبودند، بلکه آنانی که در طبقات پایین جامعه و فاقد حامی قبیله‌ای بودند، بیشتر در معرض آزار و اذیت بودند؛ هرچند که همه مسلمانان اساساً نمی‌توانستند پیامبر ﷺ را تنها بگذارند،[1] این سیاست بسیار خردمندانه‌ای بود، چراکه پیامبر ﷺ در هر گونه مواجهه با قریش، معدود یاران خود را هم از دست می‌داد. ولی اینک پیامبر ﷺ از جانب آن مسلمانان اطمینان خاطر داشت و با آرامش بیشتری به دعوت خود ادامه می‌داد. همچنین، از این طریق ضربه مهلک به قریش وارد ساخت و قوت قلبی برای مسلمین فراهم کرد.

بعد از هجرت مسلمانان به حبشه، قریش تصمیم گرفت قبیله بنی‌هاشم را به عنوان تنها حامی پیامبر ﷺ تحت فشار بیشتری قرار دهد و از این‌روی، تصمیم گرفت آنان را تحت محاصره اقتصادی و اجتماعی قرار دهد. در مورد مدت محاصره که در طی آن خاندان بنی‌هاشم در شعب ابوطالب جمع شده بودند، اختلاف‌نظر است.[2] هدف قریش از این محاصره اقتصادی تحت فشار گذاشتن بنی‌هاشم برای تسلیم رسول خدا ﷺ به آنان بوده است. ولی بنی‌هاشم برای دفاع از جان پیامبر ﷺ ترجیح دادند مکه را ترک و در شعب قرار گیرند. دوران شعب ابوطالب دوران سختی برای بنی‌هاشم و مقاومت آنان بود که بنابه تعبیر حضرت علی ؑ برخی به‌خاطر دین و برخی هم به‌خاطر تبار این سختی را تحمل کردند.[3]

نکتهٔ مهم، زمینه‌های مادی نقض‌پیمان محاصرهٔ بنی‌هاشم توسط قریش بود که براساس آن بین مشرکان اختلاف افتاده بود و مخالفان قریشی این عهد، به‌طور مسلح قصد دفاع از بنی‌هاشم داشتند و این موضوع موجب شد که مدافعان همچون ابوجهل دیگر نتوانند در برابر آنان مخالفت کنند.[4] براساس روایتی، پنج تن از پنج شاخه مختلف قریش با هم نهانی

---

۱. عباس زریاب خوئی، پیشین، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۶۰.

۳. نهج البلاغه، پیشین، نامه۹، ص۴۸۷.

۴. رسول جعفریان، پیشین، ص ۳۶۳.

قرار گذاشتند که یک روز به هنگام اجتماع قریش در کعبه، همه با هم اعلام کنند که آن معاهده‌نامه را نقض خواهند کرد. چون این پنج تن از پنج طایفه مهم قریش بودند، مخالفت با آنان موجب ایجاد تفرقه و جنگ داخلی می‌شد. بنابراین، در اینجا هم دو عامل حمایت خاندان بنی‌هاشم از پیامبر ﷺ و بعداً اختلاف قریش در ادامه پیمان و عهد خود موجب پیروزی بزرگی برای پیامبر ﷺ و شکست بزرگ دیگری بعد از هجرت مسلمانان به حبشه، برای قریش شد و آنان به لحاظ اخلاقی هم شکست سختی خوردند. درواقع، در این دوران بود که ثروت خدیجه توانست کمک بزرگی به بنی‌هاشم کند تا بتوانند به زندگی خود با حداقل‌ها ادامه دهند. اما بعد از شعب ابی‌طالب، پیامبر دو مؤلفهٔ اصلی قدرت خود را از دست داد، رحلت ابوطالب و خدیجه، دو یار و حامی بزرگ که شکوه و قدرت آن‌ها در میان قریش عامل بازدارنده بزرگی در مقابل آنان ایجاد می‌کرد و مانع بزرگی در راه آزار و اذیت پیامبر ﷺ به شمار می‌آمد. بعد از این، دیگر پیامبر ﷺ تنهاتر از قبل شده بود. قریش در مکه نه‌تنها به پیامبراکرم ﷺ روی نیاوردند، بلکه تعرض فیزیکی به ایشان را هم آغاز کردند که قبلاً جرأت آن را نداشتند.[1]

رؤسای قبایل پیرامون مکه هم به پیامبر ﷺ توجهی نمی‌کردند و در نتیجه، چشم‌انداز تبلیغ و گسترش اسلام بسیار ناامیدکننده می‌نمود. با این‌حال، پیامبر ﷺ تصمیم گرفت به طائف در نزدیکی مکه رفته و آنان را به اسلام فرا خواند، ولی در آنجا با توهین و بدرفتاری شدید آنان مواجه شد. ولی آنچه مهم است، موضوع بازگشت ایشان به مکه است.

پیامبر ﷺ زمانی که از هجرت طائف باز می‌گشت، چون قریش خود را آماده قتل پیامبر ﷺ کرده بودند، ایشان در پناه مطعم‌بن‌عدی، وارد مکه شد؛ قریش هم پناهندگی او را پذیرفت. که این موضوع از یک‌سو بیانگر واقع‌گرایی پیامبر ﷺ است و از سوی دیگر بیانگر استفاده ایشان از تعهدات قبیلگی حاکم در مکه می‌باشد. ولی موضوعی که دربحث ما اهمیت دارد، این است که برخی این پناهندگی را رد می‌کنند. علامه جعفر مرتضی عاملی به دلایل ذیل این موضوع را رد می‌کند:

---

۱. همان، ص۲۷۸.

۱. پیامبراکرم ﷺ نمی‌پذیرفت که مشرکی را بر او حقی باشد و آن حضرت وامدار او باشد؛

۲. پیامبر در این زمان پنجاه سال سن داشت. حال چگونه نمی‌دانست که هم‌پیمان بر ضد متعهد خود پناهندگی نمی‌دهد؟

۳. آیا این کار نزدیکی به ستمگران و تمایل به ظالمان و غیرمسلمانان نبود؟

۴. عثمان‌بن‌مطعون، پناهندگی ولیدبن‌مغیره را به‌منظور همدردی با یارانش رد کرد. آیا معقول است پیامبراکرم ﷺ در این موضوع از پسر مطعون کمتر باشد؟

۵. علاوه بر اینها مگر خاندان بنی‌هاشم در آن زمان کجا بودند که از بزرگ و آقای خود حمایت کنند.[1]

اما دیگران این موضوع را مورد تأیید قرار می‌دهند و اتفاقاً این موضوع را نشانه ضعف خاندان بنی‌هاشم در دفاع از پیامبر ﷺ بعد از رحلت ابوطالب می‌دانند.[2] در عین حال، نباید از واقع‌گرایی پیامبر ﷺ و استفاده ایشان از رسومات قبیلگی برای پیش‌برد رسالت خود غافل ماند، که خود جعفر مرتضی عاملی بر این موضوع در جای دیگر تأکید کرده است.[3]

به‌هرحال، پیامبر ﷺ در دوران مکه سیاستی را در مقابل قریش در پیش گرفت که با توجه به ضعف موقعیت و قدرت مسلمانان در برابر قریش، می‌توان آن را تدافعی نامید که هدف اساسی و نهایی آن، حفظ و بقای اسلام و مسلمانان معدود در آن دوران بود که هرگونه رویارویی به معنای نابودی آن‌ها بود.

بعد از بازگشت پیامبراکرم ﷺ از هجرت طائف، اوضاع دعوت تیره می‌نمود و قریش توانسته بود با اتکا به نظام قبیله‌ای جای گسترش دعوت پیامبر ﷺ را بگیرد. چنان‌که، تعداد کسانی که در طول دوره مکه (۱۳سال) اسلام آوردند، ۱۵۴نفر بودند که ۸۳ نفر آن‌ها به حبشه مهاجرت کرده بودند.[4] ورود اهل یثرب به مکه و دعوت

---

۱. سیدجعفر مرتضی عاملی، پیشین، ج اول، ص ۴۰۳.

۲. عباس زریاب خوئی، پیشین، ص ۶۲.

۳. سیدجعفر مرتضی عاملی، پیشین، ص ۳۱۱.

۴. محمد عابد الجابری، پیشین، ص ۱۵۱.

پیامبرﷺ از سوی آنان برای هجرت به مدینه، مسیر رسالت پیامبرﷺ را دگرگون کرد که کم‌وکیف این ملاقات‌ها خارج از موضوع این بحث است. ولی نکتهٔ مهم در اینجا باز هم واقع‌گرایی پیامبرﷺ است. چراکه بعد از مرگ ابوطالب، آزارهای قریش بر پیامبرﷺ بیشتر شده بود و تصمیم جدی داشتند که پیامبرﷺ را از میان بردارند و همین هم، انگیزه بزرگی بَرای هجرت شده بود. پیامبرﷺ این بار خود برای در امان ماندن از تعرض قریش تصمیم به هجرت گرفت، از قبیله قریش و دیگر قبایل مکه و پیرامون آن دل کند و قدم در راه دشواری نهاد که پیامدهای بسیار مثبتی برای دعوت ایشان داشت.

موضوع مهم دیگر اینکه اگر اهل یثرب به یاری پیامبرﷺ نمی‌آمدند و قدرت خود را در اختیار پیامبرﷺ قرار نمی‌دادند، معلوم نبود که دعوت پیامبرﷺ چه سرنوشتی پیدا می‌کرد. در اینجا هم مؤلفه‌های مادی قدرت و پیدا کردن قبایل دیگری دور از مکه که به دعوت پیامبرﷺ پاسخ مثبت دادند، توانست تحول عظیمی در آینده اسلام رقم بزند. مدینه به پایگاه قدرت سیاسی پیامبرﷺ تبدیل گردید و در کنار انصاری که یاری به پیامبرﷺ را متعهد شده بودند، مهاجران هم توانستند در آنجا مستقر شوند و نه‌تنها مسلمانان مقیم در مکه، بلکه مسلمانانی هم که در حبشه بودند به مدینه هجرت کردند و پایه‌های تشکیل یک قدرت سیاسی نیرومند را در مدینه بنا گذاشتند، که پیامبرﷺ در اینجا هم توانست با واقع‌گرایی، پذیرش پیوندها و آیین‌های قبیلگی و به رسمیت شناختن قواعد حاکم بر قبایل (تحت عنوان رباع)، و برقراری پیوند برادری بین مسلمانان، بر دشواری‌های جدی که بر سر راه استواری دولت نبوی بود، فائق آید.

پیامبراکرمﷺ با درایت توانست پراکندگی‌های موجود در مدینه را چه در بین خود مسلمانان و چه مسلمانان با دیگر قبایل (اعم از اختلاف بین قبایل اوس و خزرج و اختلافات بین انصار و مهاجران، اختلاف مسلمانان با یهود و اختلاف با دیگر قبایل) تا حدی سامان دهد و این کار جز از طریق عقلانیت بسیار بالا امکان‌پذیر نبود، که بخشی از آن محصول پذیرش پیوندهای قبیله‌ای در آنجا بود. درواقع، پیامبرﷺ با این اقدام در

جمع نیروهای پراکنده، و بعد از آرام کردن این اوضاع متشتت، توانست در مقابل قریش مقاومت کند که مهم‌ترین دشمنان آن حضرت بودند و درواقع، می‌توان گفت آینده گسترش اسلام، به آینده رویارویی اسلام و قریش (مکه) بستگی داشت.

اما آنچه در این مقاله به‌صورت موردی موضوع بحث است، سیاست و رفتار پیامبر ﷺ در مقابل قریش است که از این به بعد و با توجه به قدرت مسلمانان، دیگر سیاست دفاعی صِرف نبود، که چگونگی آن را توضیح خواهیم داد.

## پیامبر در مدینه

### ۱. قبل از صلح حدیبیه

پیامبر ﷺ به یثرب مهاجرت نکرد، مگر پس از آنکه نمایندگان این شهر قراردادی مبنی بر دفاع مشترک امضا کردند. نخستین و اساسی‌ترین هدف و دغدغه فکری نبی‌اکرم انجام دادن رسالت بود، و نیل به این هدف مقدس نیازمند محیطی امن و وجود آرامش فکری در جامعه بود. این امر هم میسر نمی‌شد، مگر از طریق عقلانیت بسیار بالایی که از طریق آن، پیامبر ﷺ باید بر مشکلات غلبه می‌کرد. توصیه‌های قرآن به عقلانیت و اندیشیدن در این راستاست. این عقلانیت مستلزم این بود که پیامبراکرم ﷺ مهم‌ترین مانع دعوت خود را به‌نحوی از سر راه خود بردارد. قریش در دوران مکه، عامل اصلی عدم گسترش اسلام بودند، عمده قبایل مکه و اطراف آن به‌دلیل نفوذ قریش برآنان و موقعیت مسلط آنان، از گرایش به اسلام امتناع کرده بودند. اینک هم تا زمانی که قریش در مکه و منطقه حجاز تسلط داشتند، بازهم مانع اساسی در راه دعوت محسوب می‌شدند و به آزار و اذیت تازه‌مسلمان‌ها و مصادرهٔ اموال آنان اقدام می‌کردند.

بنابراین، پیامبر ﷺ برای دفع آزار و اذیت قریش سیاست تلافی‌جویانه را درقبال آنان در پیش گرفت و این تهدید با کاروان‌ها تجاری قریش توسط مسلمانان آغاز گردید. پیامبر ﷺ اینک با قدرتی که داشت و موقعیت مهم مدینه و عبور کاروان‌های تجاری قریش از نزدیکی مدینه، فرصت مناسبی برای ضربه‌زدن به مهم‌ترین مخالفان خود را پیدا کرده بود

تا دست از آزار و شکنجهٔ مسلمانان بردارند و اموال مصادره‌شدهٔ آنان را بازگردانند. آیات قرآن هم همین تحول را نشان می‌دهند، چراکه امضای قرارداد با اهل یثرب همزمان شد با نزول آیه قتال، که به مسلمانان اجازه ورود با انگیزهٔ دفاع به جنگ با قریش را داده بود.[۱] تجارت قریش در سایه امنیت ممکن بود و درواقع، انگیزهٔ قریش هم در مخالفت با آیین جدید حفظ تجارت و منافع خود بود، اینک پیامبر ﷺ باید رگ حیاتی آنان را مورد تهدید قرار می‌داد. البته جنگ هدفی مستقل نبود، بلکه مرحله‌ای بود که قریش احساس کند که در صورت تداوم دشمنی و آزار مسلمانان، منافع اقتصادی‌اش از بین خواهد رفت.[۲] بنابراین، پیامبراکرم ﷺ به‌محض استقرار اولیه در مدینه، دستور تعقیب کاروان‌های تجاری را صادر کرد که البته یک انگیزه این کار هم جبران صدمات و خسارت‌هایی بود که قریش با مصادره اموال مهاجرین به آنان وارد کرده بودند. بنابراین، پیامبر ﷺ بعد از هفت‌ماه استقرار در مدینه، دستورناامن کردن کاروان‌های تجاری را داده بود و سریه‌ها و غزواتی (غزوه بواط وغزوه ذات‌العشیره)[۳] رخ داده بود که تنها در یک مورد آنها جنگ محدودی اتفاق افتاد و طی آن اموال کاروان تجاری قریش از سوی مسلمانان ضبط شد. این سریه به فرماندهی عبدالله‌بن‌حجش بود[۴] که آخرین سریه قبل از جنگ بدر بود.

لازم به یادآوری است، که پیامبر ﷺ اولاً به هیچ عنوان قصد حمله به مکه را نداشته است و دوم اینکه در اغلب این سریه‌ها و غزوات، پیامبر ﷺ از هرگونه اقدام عملی ونظامی خودداری کرده است. درواقع، باید گفت که جنگ بدر هم در پی تعقیب کاروان تجاری تحت ریاست ابوسفیان و درخواست کمک وی از مشرکان قریش روی داد و اساساً پیامبر ﷺ تمایلی به جنگ نداشت. بنابه روایت‌ها، پیامبر ﷺ زمانی که متوجه شد ابوسفیان کاروان را به جای دیگری هدایت کرده است

---

۱. محمد عابد الجابری، پیشین، ص۱۷۳.

۲. همان.

۳. رسول جعفریان، پیشین، ص ۲۴۶.

۴. همان، ص ۴۶۹.

و نیروی کمکی از مکه رسیده است، از کفار قریش درخواست صلح کرد که آنان نپذیرفتند. پیامبر به آنان پیام داد که: ای گروه قریش برای من ناگوارتر از این نیست که از میان کافران عرب، مبارزه را با شما آغاز کنم.[1] ولی زمانی که اصرار آنان را برای جنگ دید، بر سر دوراهی قرار گرفت، بازگشت به مدینه یا جنگ با قریش، در نهایت جنگ را برگزید، چون قریش دست‌بردار نبود و یهودیان مدینه نیز به فتنه‌انگیزی ترغیب می‌شدند. اتفاقاً اصرار ابوجهل هم برای جنگ از این‌روی بود که می‌خواست یکبار برای همیشه کاروان‌های تجارتی قریش را از دست مسلمانان نجات دهد. به‌هرحال، جنگ بدر اتفاق افتاد و نتیجهٔ آن پیروزی مسلمانان بود. این پیروزی غنایم زیادی را نصیب مسلمانان کرد. غنایم بیش از یکصدوپنجاه شتر، ده اسب و مقداری چرم و پارچه و ابزارآلات جنگی بود. علاوه بر غنایم، مسلمانان برای آزادی اسیران هم فدیه گرفتند و همه این‌ها، موقعیت مالی مسلمانان را تا حدی بهبود بخشید و به لحاظ روحی هم آنان را تقویت و قریش مکه، یهود و منافقان مدینه را تضعیف کرد.[2]

پیامبر ﷺ بعد از جنگ بدر تا احد چندین غزوه با قریش داشت که هیچ‌یک به جنگ منتهی نشد، فقط، باز هم به ناامن‌کردن تجارت آنان ادامه داد و قریش مجبور شد به جانب عراق متمایل شود که پیامبر ﷺ آنان را در آنجا هم مورد تعقیب قرار داد. ولی قریش مکه به دنبال انتقام بودند و توانستند دیگر قبایل را هم با خود همراه کرده و به سوی پیامبر ﷺ و مسلمین حرکت کنند که در نهایت، در دامنه احد استقرار پیدا کردند. پیامبر ﷺ بعد از بحث و بررسی بالاخره تصمیم گرفت در خارج از مدینه به مصاف آنان رود. آنچه باز در جنگ احد اهمیت دارد، این است که مسلمانان به‌دلیل نافرمانی از پیامبر ﷺ و زیرپاگذاشتن یک تاکتیک مهم جنگی، غافل‌گیر شده و جنگ برده را با شکست عوض کردند و از این طریق، ضربه سنگینی به مسلمانان وارد

---

۱. ابن‌هشام، السیره‌النبویه، علق علیها عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۲۰ هـ، ج ۲، ص ۶۲۲.

۲. رسول جعفریان، پیشین، ص ۴۸۵.

گردید.[۱] حمزه، دلاور اسلام و عموی پیامبر ﷺ، در این جنگ کشته شد، ولی شجاعت‌های حضرت علی ؑ در دفاع از پیامبر موجب شد که قریش نتواند به ایشان دست پیدا کند. این شکست موجب شد که قریش و یهود علیه مسلمانان جری‌تر شوند ولی باز هم درایت پیامبر ﷺ مانع از پراکندگی مسلمانان شد.

پیامبراکرم ﷺ بعد از جنگ احد، با قبایل اطراف مدینه، که قصد حمله به مدینه را داشته‌اند، درگیری‌های متفرقه داشته که همگی آن‌ها با پیروزی مسلمانان همراه بوده است. همچنین پیامبر ﷺ غزوه بنی‌نظیر را انجام داد وآن قبیله را از مدینه بیرون کرد و از این طریق، باز هم غنایم زیادی نصیب مسلمانان گردید که مهم‌ترین آن نخل‌ها و زمین‌های حاصل‌خیز آن‌ها بود که بدون جنگ به تصرف مسلمانان درآمد. پیامبر ﷺ همچنین برای نمایش قدرت در روزهای بدرالموعود درکنار منطقه بدر حاضر شد، ولی لشکر قریش از آمدن به آنجا امتناع کردند و این موجب تقویت روحیه مسلمانان شد.[۲]

پس از این بود که قریش برای جبران این تحقیر و نیز یکسره‌کردن کار اسلام دست به کار شدند و توانستند قبایل زیادی را از مکه گرد آورده و قول همراهی یهودیان را نیز بگیرند. درواقع، برخی از سیره‌نویسان مسبب اصلی جنگ احزاب را یهودیان دانسته‌اند.[۳] پیامبر برای مقابله با اتحاد احزاب پس از مشاوره با اصحاب خود، تصمیم گرفت با کندن خندقی دورتادور شهر مدینه، که دشمن می‌توانست از طریق آن وارد شهر شود، از مسلمانان دفاع کند و این نقشه بسیار کارساز شد. اما در کنار این تاکتیک بدیع جنگی، چند عامل هم نقش مهمی در پایان جنگ احزاب بدون خون‌ریزی داشت: اول اینکه، حضرت علی ؑ توانست عمربن‌عبدود و نوفل‌بن‌عبدالله را، که از معدود افرادی بودند که از خندق عبور کرده بودند، به هلاکت برساند. دوم اینکه، طولانی‌شدن زمان محاصره، قریش را متزلزل کرد، چون ارزاق آن‌ها برای خود و حیواناتشان رو به کاستی بود؛ سوم

---

۱. همان، صص ۵۳۳ ـ ۵۳۹.

۲. همان، ص ۵۴۹.

۳. همان، ص ۵۵۱.

اینکه، پیامبر ﷺ از طریق نعیم‌بن‌مسعود، که در همان جنگ اسلام آورد، بین یهودیان بنی‌قریظه و قریش که در بیرون از مدینه بودند، اختلاف انداخت. این عوامل موجب عقب‌نشینی قریش از مدینه گردید و این آخرین باری بود که قریش به سوی پیامبر ﷺ و مدینه هجوم آوردند و پس از آن پیامبر ﷺ فرمود: از این پس ما به دنبال آنها خواهیم رفت، نه اینکه آنها ما را تعقیب کنند.

پیامبر ﷺ بعد از این پیروزی که باز هم بدون جنگ نصیب مسلمانان شد، فتنه یهودیان بنی‌قریظه را هم خواباند و مدینه به‌طور کامل در اختیار مسلمانان قرار گرفت و پیامبر ﷺ آن‌قدر قدرت داشت که اینک بتواند خود راهی مکه شود، ولی قبل از آن چندین غزوه کوچک نیز انجام داد.

### ۲. صلح حدیبیه

به‌نظر نگارنده صلح حدیبیه اوج درایت، عقلانیت، واقع گرایی و زمان‌شناسی پیامبر ﷺ به شمار می‌آید. اسلام و مسلمانان بعد از پیروزی در جنگ احزاب و خالی کردن مدینه، آن‌قدر شوکت و قدرت داشتند که مطمئن باشند دیگر قریش به جانب آنان نخواهند آمد و در چنین شرایطی، فضا برای گسترش اسلام به‌صورت مسالمت‌آمیز فراهم شد، بنابراین، در شوال سال ششم هجری تصمیم گرفت تا برای عمره راهی مکه شود و به مسلمانان دستور داد تنها با یک شمشیر غلاف‌شده ـ که نشان جنگی نبود ـ حرکت کنند.[۱]

نیروی عظیمی همراه پیامبر ﷺ برای حج عمره حرکت کرد. قریش با این همه تصمیم گرفتند مانع از ورود آنان به مکه شوند، چون حیثیت آنان کاملاً لکه‌دار می‌شد. آنان سوارانی را فرستادند ولی پیامبر ﷺ برای اجتناب از رویارویی از راه‌های صعب خود را به مکه نزدیک کرد، تا با آنان روبه‌رو نشود. بنابراین، پیامبر ﷺ سر جنگ نداشت و قصد ماندن در مکه را هم نداشت.

پیامبر ﷺ برای این هدف، حاضر شد شرایط قریش را بپذیرد و به آنان پیشنهاد کرد که با توجه به اینکه جنگ برای قریش تا آن موقع جز ضرر نداشته است، او

---

۱. همان، ص ۵۸۰.

می‌تواند قراردادی بلندمدت با آنان ببندند که در آن مدت، از امنیت برخوردار باشند. در کنار آن، میان او و مردم را آزاد گذارند، درحالی که، اکثریت مردم از آنهایند. پیامبر فرمود:

«اگر کار من غلبه کرد، قریش به ملحق‌شدن به سایر مردم یا کارزار با من آزاد است. البته، من تا رمقی دارم برای کار خویش تلاش خواهم کرد».[1]

بنابراین، قریش پیشنهاد صلح موقت پیامبر ﷺ را پذیرفتند: صلح حدیبیه یکی از مهم‌ترین قراردادهایی بود که پیامبر ﷺ منعقد کرد و به‌تنهایی نتایج معادل تمام غزوات پیامبر ﷺ را به دنبال داشت و نهایتاً به فتح بدون خون‌ریزی مکه منتهی شد. چگونگی انعقاد و پیامدهای آن نشانگر تلاش پیامبر ﷺ برای حفظ جان اتباع خود، در عین گسترش اسلام در شرایط صلح است. در هنگام انعقاد پیمان، پیامبر ﷺ تمام شرایط لفظی قریش را پذیرفت که پیامد آن ترک جنگ بود و امنیت جانی و مالی دو طرف تأمین می‌شد و مهم‌تر از آن این بود که هر دو طرف در انعقاد پیمان با دیگر قبایل آزاد بودند و این زمینهٔ مهمی برای گسترش اسلام بود. چنان‌که خود پیامبر ﷺ در این‌باره و در مورد پیشنهاد صلح به قریش فرمود که امید آن دارد که «قریش او را با دیگر اقوام عرب، تنها و آسوده بگذارد»[2] و این مهم‌ترین هدف پیامبر ﷺ بود. نتایج صلح حدیبیه را به‌طور خلاصه می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. به‌رسمیت شناختن حکومت اسلامی از سوی مشرکان قریش؛

۲. زمینه برای گسترش اسلام، به حدی که در شهر مکه هم اسلام به سرعت گسترش یافت؛

۳. پیوند با عرب در برپایی مراسم حج؛

۴. گسترش دامنه فعالیت‌های پیامبر ﷺ.

درواقع، صلح حدیبیه پایان کار قریش بود که از طریق صلح و قدرت‌نمایی و شوکت پیامبر ﷺ و مسلمانان تأمین شد. همچنین مسلمانان یک سال پس از آن

---

۱. همان، ص ۵۸۴.

۲. ابن هشام، پیشین، ج ۲، ص ۳۰۹.

امکان ورود به مکه را پیدا می‌کردند. این درحالی بود که صلح حدیبیه برای برخی از مسلمانان تندرو قابل قبول نمی‌نمود. درحالی که، صلح موجب شد قبایل که اینک بدون جنگ به دعوت اسلام گوش فرا می‌دادند، به‌طور گسترده‌ای به اسلام متمایل شوند، در عین حال اینک که اسلام قدرت برتر شده بود، زمینه مساعدی برای گسترش آن فراهم گردید، و همین عامل مؤثری در ایمان آوردن مشرکان سرشناسی چون خالدبن‌ولید و عمربن‌عاص بود.

بعد از ۲۲ ماه از صلح حدیبیه و افزایش قدرت مسلمانان، نقض عهد از سوی مشرکان مکه موجب شد که پیامبر ﷺ بدون هیچ‌گونه درگیری مکه را فتح کرده و به کار قریش و قدرت سیاسی آنان در حجاز پایان دهد و قدرت مسلمانان را تثبیت کند. پیامبر ﷺ بعد از فتح مکه، تمام قریش را مورد بخشش قرار داد و در برابر مردم مکه این شعار را مطرح کرد که به محض اینکه کسی اسلام را پذیرفت، گذشتهٔ او مورد چشم‌پوشی واقع می‌شود. و این واقع‌گرایی مهم دیگری بود. درواقع، پیامبر ﷺ بعد از اینکه قدرت سیاسی مشرکان را درهم شکست، با نمایش بخشش، حیثیت اخلاقی اسلام را هم به آنان نشان داد. پیامبر ﷺ بعد از پیروزی در جنگ حنین، مقدار فراوانی از غنایم را به ابوسفیان و دیگر قریشی‌ها بخشید که بعضاً برخی از انصار از این بخشش پیامبر ﷺ به قریش گلایه‌مند شدند، ولی پیامبر ﷺ خطاب به آنان فرمود:

«آیا چشم دلتان را به دنیا دوخته‌اید که من آن را وسیله اسلام آوردن اینان کردم و شما را به اسلامتان واگذاشتم؟ آیا خشنود نیستید که مردم با شتر و گوسفند به خانه بروند و شما با رسول خدا؟ سوگند به کسی که جان محمد در اختیار اوست، اگر هجرت نبود من مردی از انصار بودم، اگر مردم در راهی می‌روند و انصار در راهی، من همراه آنان خواهم بود».[1]

۱. همان، ص ۶۴۴.

## نتیجه‌گیری

رفتار پیامبراکرم ﷺ با قریش و دیگر دشمنان اسلام بیانگر اصول کلی است که رویکرد غالب بر آن عقل‌گرایی و واقع‌گرایی پیامبر است. پیامبراکرم ﷺ پیام فرازمانی و فرامکانی خود را به‌طور کامل با توجه به واقعیت‌های آن دوران پیش برد و در جنگ و صلح پیامبر ﷺ، در دعوت و تبلیغ پیامبر ﷺ این عقلانیت و واقع‌گرایی کاملاً ملموس است که می‌توان آن را در موارد ذیل احصاء کرد:

۱. استراتژی عمومی پیامبر ﷺ در مقابل قریش از اول تا آخر مبتنی بر اصل بازدارندگی و عدم درگیری نظامی بود، یعنی درهر دو مقطع سیاست تدافعی و تلافی‌جویانه، پیامبر ﷺ تلاش می‌کرد جنگی رخ ندهد. اراده نبی اکرم ﷺ بر این بود که بین قبایل اطراف مکه با قریش اختلاف بیندازد، یا از طریق اسلام آوردن آنان و یا معاهده با آنان به اهداف خود برسد. بنابراین، بعد از هجرت با قبایلی مانند ضمره و عقار، که در بین مدینه و ساحل دریا سکونت داشتند، پیمان‌هایی منعقد کرد و چون سرزمین آنها در مسیر کاروان‌های تجاری قریش به سوی شام و قریش قرار داشت، پیامبر ﷺ از این طریق راه را بر آنان بست. پس از آن پیامبر ﷺ با قبیله خزاعه که پیرامون مکه سکونت داشتند، پیمانی را منعقد ساخت و عرصه را بر قریش تنگ‌تر کرد.[1] این استراتژی توانست موفقیت‌های بی‌نظیری را در شکست قریش و تثبیت حکومت ابتدا در مدینه و سپس در کل حجاز نصیب پیامبر ﷺ کند؛

۲. پیامد استراتژی فوق، تأکید فراوان پیامبر ﷺ بر حفظ نیروها بود. فی‌الواقع باید گفت که سیره رسول‌الله ﷺ تا آن زمان که در قید حیات بودند، جز ایمنی و آرامش برای مردم چیز دیگری به همراه نداشت. این بعد از حیات رسول خدا عام و فراگیر بود و برای کلیه مردمان ـ اعم از مسلمان و غیرمسلمان ـ ایمنی می‌آورد. پیامبر ﷺ زمانی که در مکه بود، به

۱. محمد حمیدالله، مجموعة الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة راشدة، بیروت: دارالارشاد، ۱۳۸۹ ق، ص ۱۴.

مسلمانان توصیه کرد برای حفظ جان خود از آنجا مهاجرت کنند و زمانی هم که در مدینه بود، حتی‌الامکان سعی می کرد جان یاران خود راحفظ کند؛

۳. تمام دوران ۲۳ سال نشان می‌دهد که پیامبر استراتژی خود را براساس مؤلفه‌های مادی قدرت طراحی و اجرا کرده است. اگر پیامبر ﷺ مؤلفه‌های غیرمادی قدرت هم داشته (که داشته)، طرح‌های خود را فقط با توجه به این مؤلفه‌های مادی طراحی می کرد. وانگهی، موضوع مهم‌تر این است که مؤلفه‌های غیرمادی قدرت اساساً خارج از دسترس ما است و فقط اکتفای پیامبر ﷺ به این مؤلفه‌های مادی می‌تواند به عنوان سیره ایشان الگوی ما باشد و آنچه ما از ایشان می‌توانیم بیاموزیم، روش عقلانی ایشان است که در جنگ و صلح براساس آن عمل می کردند. در یکی از موارد که این استراتژی جنگی در جنگ احد از سوی یاران ایشان نادیده گرفته شد، مسلمانان شکست خوردند.

۴. اهداف پیامبر ﷺ براساس قدرت و میزان قدرت تعیین شد و با قدرت هم پیش رفت. پیامبر ﷺ زمانی که در مکه بود، اهداف خود را چه در رسالت و چه در برخورد با قریش محدود می کرد و با آنان مدارای بیش از اندازه‌ای را در پیش گرفت و زمانی هم که در مدینه حکومت تشکیل داد، اهداف خود را با توجه به میزان قدرت تعیین می کرد: ابتدا با یهودیان پیمان‌هایی را منعقد ساخت و پس از آن فقط متوجه کاروان‌های تجاری قریش شد و در بدر هم حتی قصد جنگ نداشت. در سال ششم هجری با توجه به قدرت عظیم مسلمانان، با قریش صلح کرد و زمینه‌های گسترش اسلام را در فضای آرامش فراهم کرد و زمانی که قریش پیمان‌شکنی کرد، باز هم با توجه به قدرت عظیم مسلمانان، مکه را بدون خون‌ریزی به تصرف درآورد؛

۵. استراتژی پیامبر ﷺ در راستای مورد فوق افزایش تدریجی قدرت مسلمانان بود و در این راه موفقیت عظیمی به دست آورد. پیامبر ﷺ طی غزوات و سریه‌های متعدد که داشت، غنایم بسیار زیادی را اعم از زمین، باغ، مزارع و احشام و ادوات جنگی نصیب مسلمانان ساخت و مسلمانان به قدرت و ثروت عظیمی نائل شدند؛

۶. برخلاف تصور موجود که بیان می‌کند پیامبر غزوه‌ها و سریه‌های زیادی انجام داده است، باید گفت که پیامبر ﷺ بیش از انجام جنگ به نمایش قدرت می‌پرداخت. غزوه‌ها و سریه‌های زیادی در دوران پیامبر ﷺ ثبت شده است، ولی واقعیتی که به آن بی‌توجهی می‌شود این است که در اغلب این غزوات و سریه‌ها اصلاً جنگی رخ نداده است و در برخی موارد، درگیری آن قَدر محدود بود، که تعداد معدودی کشته و مجروح برجای می‌ماند و این موضوع، بسیار جای توجه دارد. درواقع، پیامبر ﷺ تا فتح مکه دوبار به‌طور جدی جنگ کرد که دفعه اول در جنگ بدر بود که مسلمانان ۱۴ شهید داشتند و دفعه دوم در احد که ۷۰ شهید داشتند. درحالی‌که، پیامبر ﷺ مکه را با قدرت‌نمایی فتح کرد و قبایل زیادی را در حجاز از همین طریق به اسلام فرا خواند و درواقع، بعد از قدرت یافتن مسلمانان اصولاً گرایش به اسلام به‌طور وسیعی در قبایل مختلف گسترش پیدا کرد؛

۷. پیامبر ﷺ برای قانونمند کردن همزیستی مسالمت‌آمیز، به قراردادهای اجتماعی روی آورد و با عقد پیمان‌های امنیتی با قبایل عرب و اهل کتاب آن را تعقیب کرد و درپرتو این فرایند امنیتی، رسالت خود را نهادینه ساخت. درواقع، ایشان شرایطی را ایجاد کرد که صلح و مسالمت به نفع مسلمین باشد؛

۸. اسلام و پیامبر ﷺ همواره عقلانیت را در عمل و نظر ترویج می‌کردند و کل دوران رسالت پیامبر ﷺ، این روش عقلانی را در هر شرایطی به ما می‌آموزد. پیامبر ﷺ با همین عقلانیت توانست آن همه دشمنان را شکست داده و مسلمانان را به اوج قدرت برساند. در درون همین عقلانیت بود که بخش وسیعی از آیین‌های قبیله‌ای را به رسمیت شناخت و هرگز استقلال درونی قبایل را فدای گسترش قدرت اسلام نکرد. با اینکه پیام او فراقبیله‌ای، فراقومی و فرانژادی بود، این واقعیت را به‌خوبی می‌دانست که اغلب قریب به اتفاق مسلمانان همچنان درون تفکر قبیله‌ای قرار دارند. مفهوم امت از مفهوم قبیله درمی‌گذرد و از آن فراتر می‌رود ولی آن را لغو نمی‌کند، چراکه از بین رفتن قبیله شرط ضروری ایجاد امت نیست، آنجاکه امت از مسلمانان به

عنوان افرادی دارای پیوندهای مشترک تشکیل می‌شود، چیزی از آن مانع نمی‌شود که این افراد به قبیله به عنوان چارچوب اجتماعی درونی پیوند خورده باشند.[1]

بنابراین، حیطه داخلی حاکمیت قبایل را به رسمیت شناخت و فقط ستمگری‌های درون قبیله‌ای و قتل وغارت‌های بین‌قبیله‌ای را که عادت مألوف اعراب بود، از میان برد. اتفاقاً انگیزه‌های قبیله‌ای و مادی همواره در بین مسلمانان باقی بود و در اغلب غزوات و سریه‌ها در تقسیم غنایم اختلافاتی بروز می‌کرد. پیامبر ﷺ تلاش زیادی کرد که پیوندهای قبیله‌ای را سست کند و با وجود کامیابی بسیار، هرگز این پیوندها ریشه‌کن نشد؛[2]

۹. حکومت نبوی، حکومتی است که شیوه حاکم بر آن شیوه ای مبتنی بر عقل‌گرایی و واقع‌گرایی است. زمانی که پیامبر ﷺ درگذشت، حجاز متحد و یکپارچه شده بود، خشونت فراگیر از همه جا رخت بربسته بود و قبایل که سالیان سال با همدیگر در جنگ به سر می‌بردند، میانشان صلح حاکم گشته بود و فصل جدیدی در تاریخ بشر گشوده شده بود.

پیام معنوی اسلام و سلوک معنوی و درونی و مراقبه‌های فردی پیامبر ﷺ، بخش مهمی از اسلام به شمار می‌آید. اما آنچه در این مقاله مورد نظر ما بود، روش پیامبر ﷺ در عمومی کردن این آموزه‌های عمیق معنوی، بر مبنای خردگرایی بود.

---

۱. محمد عابد الجابری، پیشین، ص۱۵۲.

۲. سید حسین نصر، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهر آیینی، تهران: حقیقت، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵.

## فهرست منابع

نهج‌البلاغه، شرح و ترجمه محمد دشتی، چاپ۹، قم: مشهور، ۱۳۷۸.

ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک المعافری، السیرةالنبویة، بیروت: دارالکتاب‌العربی، علق علیها عمر عبدالسلام تدمری، ۱۴۲۰هـ.

جعفریان، رسول، سیرهٔ رسول خدا، قم:هادی، ۱۳۷۸.

حمیدالله، محمد، مجموعة الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، بیروت: دارالارشاد، ۱۳۸۹ق.

خوئی، عباس زریاب، دراسة تحلیلیه فی‌السیرة النبویة، ترجمه علی سیدهادی، بیروت: الغدیر، ۱۴۱۷ق.

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.

شبستری، محمد مجتهد، نقد قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.

الصفار، سالم، سیرة الرسول فی القیادة و النناهج الانسانیه، ترجمه غلامحسین انصاری، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.

طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام، مشهد: طلوع، بی‌تا.

عابدالجابری، محمد، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سورای، تهران: گام نو، ۱۳۸۳.

عاملی، جعفر مرتضی، سیرت جاودانه، ترجمه محمد سپهری، تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۴.

نصر، سیدحسن، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهر آیینی، تهران: حقیقت، ۱۳۸۳.

النعیم، عبدالله محمدالامین، الاستشراق فی‌السیرة النبویة، دراسة تاریخیة لاراء، (وات، برو کلمان ـ فلهاوزنن مقارنة بالسرویه الاسلامیة، بی‌جا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۷م.

# ابعاد نظریِ عدالت نبوی ﷺ

دکتر علی‌اکبر علیخانی*

## مقدمه

سامان دادن بحث عدالت از دیدگاه رسول اکرم ﷺ از سه راه ممکن، و البته هر سه راه دشوار است. نخست اینکه، ما آن بخش از سخنان حضرت پیامبر ﷺ را که به‌صراحت در آنها به موضوع عدل و عدالت اشاره شده است برگیریم، و مورد بحث قرار دهیم؛ دوم اینکه، علاوه بر راه نخست، سایر سخنان، نامه‌ها، عهدنامه‌ها و سیرهٔ رسول‌اکرم ﷺ را، که ما امروزه با ذهنیت خودمان آنها را مرتبط با بحث عدل، یا عادلانه می‌دانیم، برگیریم و در بحث عدالت بگنجانیم. سوم اینکه، تمام دیدگاه‌ها و رفتار و کردار پیامبر اکرم را، به عنوان «اسوهٔ حسنه»[1] که از «خُلق عظیم»[2] برخوردار است، عادلانه بدانیم و تمام آنها را عین عدالت قلمداد کنیم. اگر راه سوم را انتخاب کنیم، گذشته از این بحث که آیا هر رفتاری که پیامبر ﷺ انجام داده عادلانه است یا اینکه عدل مقدم است و پیامبر ﷺ رفتارهایی عادلانه انجام می‌دهد،[3] اساساً

---

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

۱. و لقد کان لکم فی رسول‌الله أسوة حسنه. احزاب (۳۳): ۲۱.

۲. إنّک لعلی خُلُقٍ عظیم. قلم (۶۸): ۴.

۳. ر.ک: مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۴؛ مهدی مهریزی، «عدالت به‌منزله قاعده فقهی»، نقد و نظر، شماره ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶، صص ۱۹۰ـ۱۸۸.

ساماندادن یک بحث منسجم علمی درخصوص عدالت از دیدگاه پیامبراکرم ﷺ غیرممکن می‌شود، چون تمام سخنان و رفتارهای اخلاقی، اجتماعی، اعتقادی، سیاسی و... آن حضرت جزئی از بحث عدالت محسوب می‌گردد.

راه دوم را می‌توان با شرط و شروطی برگرفت و یک بحث عدالت پیرامون آن سامان داد، اما مطمئن‌ترین راه همان راه اول است که ما در این مقاله به آن مسیر رفته‌ایم، و البته تنها مشکل آن، اندک بودن سخنان مستقیم و صریح رسول اکرم ﷺ در باب عدل و عدالت است که مانع می‌شود ما یک بحث فربه در این موضوع به ثمر برسانیم. بنابراین، بحث حاضر اگرچه از وفور سخنان صریح پیامبراکرم ﷺ در موضوع عدالت برخوردار نیست، اما احتمالاً دقیق و قابل‌اتکا است و هرآنچه را مطرح کرده، بر سخنان مستقیم رسول اکرم ﷺ در باب عدالت مبتنی است. نکتهٔ دیگر اینکه مقاله، عمدتاً به ابعاد نظری عدالت در سیرهٔ سیاسی رسول اکرم ﷺ می‌پردازد و بررسی عملی‌تر موضوع را به مجال دیگری وا می‌گذارد. در این مقاله، ابتدا ضرورت و اهمیت عدالت سیاسی در سه قسمت روشن شده است. پس از آن به چیستی عدالت و مراتب و مبنای آن در تفکر رسول گرامی اسلام پرداخته‌ایم، و برابری به عنوان مهم‌ترین مبنای عدالت در جوامع بشری، مورد بحث قرار گرفته است. بحث پایانی، شاخص‌های عدالت است که در دو قسمت «نشانگان عدالت» و «شاخصِ اصلی عدالت» به آن‌ها اشاره شده است.

## ضرورت و اهمیت عدالت سیاسی

### ۱. ارزش عدالت

معمولاً برای بیان ارزش و اهمیت هر چیزی، آن را به مواردی که ارزش و اهمیت آنها از قبل روشن است، تشبیه می‌کنند یا با سایر موارد مهم و باارزش مقایسه می‌کنند. هر جامعه‌ای با فضا و فرهنگ خاص خود، اقتضائات و نوع فهم خاص خود را دارد، بر این اساس، طبیعی است که پیامبر اکرم ﷺ برای روشن کردن ارزش و اهمیت عدل در جامعهٔ زمان خود و در بستر فرهنگ اسلامی، به تشبیهات، مقایسه‌ها و استعاراتی روی

آورد که در فرهنگ اسلامی و جامعهٔ آن زمان مهم و قابل فهم بوده‌اند. یکی از مفاهیم و موضوعات مهم و محوریِ دین اسلام و جامعهٔ اسلامی، «عبادت» کردن است، و در برخی آیات قرآن تصریح شده که ما انسان را برای عبادت کردن خلق کردیم.[1]

در فرهنگ و اعتقادات اسلامی، عبادت و بندگیِ خدا کردن فضیلت و مرحلهٔ بسیار بالایی است که مؤمنان برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند. پیامبر اکرم ﷺ عدالت را با عبادت مقایسه کرده، تا بتواند با تشبیه و مقایسه‌ای قابل فهم برای مردم، ارزش و اهمیت عدالت را روشن سازد. از نظر رسول گرامی اسلام، یک ساعت عدل ورزیدن برتر و بالاتر از هفتاد سال عبادت کردن است، که در آن شب‌ها را زنده نگه دارند و روزها را روزه باشند.[2] اگر در فرمایش حضرت دقت و تأمل کنیم، در می‌یابیم که سخن سترگی فرموده‌اند. براساس چه منطق و مبنایی می‌توان یک ساعت عدل‌ورزی را با هفتاد سال عبادت، برابر نهاد؟ برای فهم جایگاه و حیطهٔ تأثیرگذاری هرکدام از دو کنشِ «عبادت» و «عدالت»، و روشن شدن مبنای سخن رسول اکرم ﷺ نکات زیر قابل ذکر است:

۱. عبادتِ فرد فقط خود او را می‌سازد درحالی‌که عدل، روی در ساختن جامعه دارد؛ ۲.انتفاع عبادتِ هرکس به خود او می‌رسد درحالی‌که، فایده عدل تمام مردم و جامعه را دربر می‌گیرد؛ ۳. آثار عبادت، در حوزهٔ فردی است درحالی‌که، عدالت آثار و تبعات اجتماعی دارد.

حتی در عبادت‌های جمعی نیز سه نکتهٔ فوق اصالت یا غلبه دارد، اما پرسش مهمی که پیش می‌آید این است که، هفتاد سال عبادت که شب‌ها نماز گزارند و روزها روزه

---

۱. برای نمونه: و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون، ذاریات (۵۱): ۵۶

۲. قال رسول‌الله عدل ساعة خیره من عبادة سبعین سنة قیام لیلها و صیام نهارها. نهج‌الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۶۰، ص ۴۱۰، حدیث ۱۹۳۶؛محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، تهران: المکتبة‌الاسلامیة، ۱۳۸۶ق، ج ۷۵، ص ۳۵۲؛ محمدمحمدی ری‌شهری، میزان الحکمة، قم: مکتب‌الاعلام‌الاسلامی، ۱۴۰۴، ج۶، ص ۷۹؛ محمدرضا حکیمی، محمد حکیمی، علی حکیمی، الحیاة، تهران: مکتب نشر الثقافة‌الاسلامیة، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۲۵.

دارند، کار فوق‌العاده طاقت‌فرسایی است، در حالی که ساعتی عدل ورزیدن زمان کوتاهی است و آیا برابر دانستن اینها و حتی برتر دانستن یک ساعت عدل‌ورزی، خود عدالت است؟ و اساساً کدام‌یک دشوارتر است؟ پاسخ این است که:

۱. عبادت از هر کس برآمدنی است. یک پیرزن با دوک نخ‌ریسی، یک شبان صحراگرد، و یک دانشمند ـ چه به‌صورت فردی و چه به‌صورت جمعی ـ هرکدام به فراخور حال و درک خود خداوند را عبادت می‌کنند و خدای بزرگ از آن‌ها می‌پذیرد، اما عدل‌ورزی از هرکسی برآمدنی نیست، عدل‌ورزی، شرایط خاصی می‌طلبد که دانش، معرفت، توان و مدیریت از جملهٔ آنهاست؛

۲. افراد عبادت می‌کنند تا به پرورش شخصیت خود و علو روحی نائل شوند، شخص عادل باید از قبل دارای شخصیت والا و علو روحی باشد تا بتواند عدالت را اجرا کند؛

۳. عبادت ـ تقریباً ـ فی‌البداهه انجام می‌شود، درحالی‌که، عدالت نتیجهٔ یک فرآیند پیچیده است که قبل از تحقق، لازم است مراحل مختلف و سختی طی کرده باشد؛

۴. عبادت یک عمل، و سپس یک احساس فردی است که هرچه مخفی‌تر انجام شود، ارزشش بیشتر است در حالی‌که، عدالت ماهیتاً یک عمل اجتماعی است که الگو و رویه‌ای را بنیان می‌نهد؛

۵. در عبادت، شخص به‌دنبال منافع فردی خود است ـ هرچند که معنویت و آخرت باشد ـ ولی در عدالت شخص به‌دنبال منافع جمعی و اجتماع است و چه بسا به ضرر خود اقدام کند.

از این دست دلایل فراوان می‌توان نوشت، ما فقط به نمونه‌هایی اشاره کردیم تا روشن شود که چرا عدل‌ورزی ـ با این همه فاصله ـ از عبادت کردن برتر است. در باب ارزش و اهمیت عدل و عدالت، رسول اکرم ﷺ سخنان دیگری نیز دارند که فعلاً مجال پرداختن به آن‌ها نیست.[1]

---

۱. مثل: قال رسول الله: ثلاثه لاترد دعوتهم: الامام العادل و الصائم حتی یفطر و دعوةالمظلوم. احمدبن‌حنبل، المسند، احمدمحمد شاکر، بیروت: دارالجیل،۱۹۹۴، ج ۱۵، ص ۱۹۱؛ فی وصیة

## ۲. پیامبر ﷺ و عدالت

اگر ضرورت و اهمیت عدالت چنان است که گفتیم، شایسته است پیامبران الهی بیش از همه عدالت را بزرگ شمارند و به آن پایبند باشند. در این بحث به‌اجمال به چهار نکته در مورد عدالت رسول اکرم ﷺ اشاره می کنیم. نخست، فرمان خدا به پیامبر اکرم ﷺ برای اقامهٔ عدل، دوم فرمایشات پیامبر در مورد عدالت خودشان، سوم فرمایش سایر ائمه ﷺ در مورد عدالت پیامبر اکرم ﷺ و چهارم توصیهٔ پیامبر به دیگران برای پایبندی به عدالت. درخصوص نکتهٔ نخست، قرآن کریم به‌صراحت به پیامبر اسلام ﷺ فرمان می‌دهد که عدل ورزد و این مسئله را که امر به عدالت شده، با مردم در میان گذارد.[1] همچنین، خود پیامبر ﷺ می‌فرماید که من مأمور و سفارش شده‌ام که در هرحال به عدالت رفتار کنم.[2] بنابراین، می‌توان عدالت را رسالتی بزرگ در اسلام دانست که از پیامبر ﷺ این دین آغاز می‌شود و قاعدتاً باید در زمان‌ها و مکان‌های بعد تداوم یابد. پیامبر اکرم ﷺ در مورد عدالت خودشان نیز مردم را مطمئن می کنند که عادل‌ترین شخص هستند و تحت هیچ شرایطی از عدالت عدول نخواهند کرد.[3] و این امر رسالت و هدف دین اسلام را در تحقق عدالت استحکام می‌بخشد. پس از جنگ حنین مردی از تمیم حضرت را به‌تندی مورد خطاب قرار داد که ای محمد عدالت را به کار بند، و حضرت با تبسم پاسخ دادند

---

النبی ﷺ لعلی ﷺ قال یا علی، اربعة لاتُرَدُّ لهم دعوة امامُ عدلٍ و...، شیخ محمدبن‌حسن‌حر عاملی، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل‌البیت لاحیاءالتراث، ج ۷، ص ۱۳۰؛ قال رسول الله ﷺ طوبی لمن ترک الجهل و أتی الفضل و عَمِل بالعدل. نهج‌الفصاحه، پیشین، ص ۴۰۴ حدیث ۱۹۱۰؛ علی‌بن‌حسام‌الدین هندی، کنزالعمال، بیروت: موسسة الرسالة، ۱۹۷۹م، ج ۱۵، ص ۸۲۷، حدیث ۴۳۲۸۸.

۱. أمرت لاعدل بینکم. شورا (۴۲): ۱۵؛ قل امر ربّی بالقسط، اعراف (۷): ۲۹.

۲. قال رسول‌الله: اوصانی ... و العدل فی‌الرضا و الغضب، ابی‌محمد حسن‌بن‌علی‌بن شعبه الحرانی، تحف العقول، تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۲۵۳۵، ص ۲۵.

۳. قال رسول‌الله: والله لاتجدون بعدی اعدل علیکم منی. نهج‌الفصاحه، پیشین، ص ۶۴۰ حدیث ۳۱۷۶؛ احمدبن‌حنبل، مَسند، بیروت: دارالفکر، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵

که: «اگر من عدل نورزم چه کسی عدل می‌ورزد؟»[۱] به دلایل مختلف و متعدد، تردیدی در عدالت پیامبر اکرم ﷺ نیست. در مورد عدالت پیامبر اسلام، سایرین نیز سخن‌های بسیاری گفته‌اند که از مهم‌ترین آن‌ها فرمایشات امامان شیعه در این باب است. امام علی ؑ تصریح می‌فرمایند که پیامبر بزرگ اسلام در تمام امور و اقداماتش به عدالت رفتار کرد[۲]، حکومت و داوری‌اش عدل بود[۳] و در بین مردم به قسط به‌پاخاست و به عدالت حکم راند.[۴] امام باقر ؑ نیز معتقد بود که پیامبر اکرم ﷺ رسوم جاهلیت را باطل کرد و با شیوه‌های عدالت با مردم روبه‌رو شد،[۵] و امام صادق ؑ با اشاره به یکی از مصادیق عدالت آن حضرت، می‌فرماید: پیامبر اکرم ﷺ لحظات نگاه به یارانش را تقسیم می‌کرد و به‌تساوی به آن‌ها نگاه می‌کرد.[۶] کنایه از اینکه حتی در نگاه هم عدالت را رعایت می‌کرد، یا اینکه همگان را برابر می‌دید.

بحث بعدی توصیه و فرمان پیامبر اکرم ﷺ به عدالت است. پیامبر اسلام ﷺ به‌صراحت و به انحای مختلف، به مسلمان دستور می‌دهد که در گفتار و رفتار[۷] و در داوری و حکومت،[۸] عدالت را رعایت کنند. به تصریح آن حضرت، خداوند دوست دارد که بندگانش، حتی در بوسیدنِ فرزندانشان عدالت را رعایت کنند.[۹]

---

۱. فمن یعدل ان لم أعدل؟ محمدبن‌عمر واقدی، مغازی، محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲.

۲. عَدّل فی کل ما. **نهج‌البلاغه**، ترجمه جعفر شهیدی، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، خطبهٔ ۱۹۱، ص ۲۰۸.

۳. سیرتُهُ القصد و سنّتُهُ الرشد و کلامه الفصل و حکمهُ العدل. همان، خطبهٔ ۹۴، ص ۸۷

۴. قام بالقسط فی خلقه و عدل علیهم فی حکمه. همان، خطبه ۱۸۵، ص ۱۹۷.

۵. قال الباقر ؑ: أبطل ما کان فی‌الجاهلیة و استقبل الناس بالعدل. شیخ طوسی، **تهذیب‌الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۵۴؛ **الحیاة**، پیشین، ج ۶، ص ۳۵۹.

۶. قال الصادق ؑ: کان رسول‌الله ﷺ قسم لحظاته بین اصحابه فینظر إلی ذا و ینظر إلی ذا بالسویه. ابوجعفر کلینی، **الروضة کافی**، تصحیح علی‌اکبر غفاری. طهران: دارالکتب‌الاسلامیة. ج ۸، ص ۲۶۸.

۷. قال رسول‌الله: تقول العدل ... و تعطی الفضل؛ فاذا قلتم فاعدلوا. همان، ص ۲۳۶.

۸. قال رسول‌الله: اذا حکمتهم فاعدلوا. نهج‌الفصاحة، پیشین، ص ۳۸، حدیث ۲۰۰.

۹. قال رسول‌الله: ان الله تعالی یحبُّ أن تعدلوا بین اولادکم حتی فی‌القبل. همان، ص ۱۵۲، حدیث ۷۵۴

### ۳. عدالت سیاسی و آخرت

مفهوم و موضوع دیگری که در فرهنگ و اعتقادات اسلامی بسیار مهم است و ارزش و اهمیت یا خطیر بودن امری با استناد به آن بیان می‌شود، «آخرت» و ثواب و عقاب اخروی است. در تبیین اهمیت عدالت سیاسی، پیامبر اسلام از این عامل نیز بهره گرفته، و درصدد تبیین ضرورت و اهمیت عدالت برآمده است. در این بخش از سخنان و فرامین پیامبرﷺ، عدالت سیاسی پررنگ می‌نماید و به دفعات به حاکم و سلطان اشاره شده است، اصلِ عدالت در حوزهٔ سیاست و حکومت معنی پیدا می‌کند و از سایر موارد و مصادیق مهم‌تر است. این سخنان پیامبرﷺ در این خصوص خود به دو دسته تقسیم می‌شوند، در دسته اول، حاکمان عادل و در دسته دوم، حاکمان ناعادل مورد اشاره قرار گرفته‌اند. درخصوص حاکمان عادل، رسول خدا بیان می‌دارند که محبوب‌ترین مردم نزد خدا و نزدیک‌ترین آن‌ها به خدا در روز قیامت، رهبران و حاکمان عادل هستند.[1] و در جای دیگر بهشتیان را سه دسته می‌شمارند که نخستین آنان حاکمان عادلند.[2] همچنین روز قیامت در سمت راست خدای بزرگ کرسی‌هایی از نور وجود دارد که عدالت‌ورزان و حاکمان عادل بر آن‌ها جای دارند.[3] درخصوص دسته دوم، یعنی حاکمان ناعادل، پیامبر اکرمﷺ خوارترین مردم را نزد خدا کسی می‌داند که امور مسلمانان را در دست دارد ولی عدالت نمی‌ورزد.[4] همچنین تصریح می‌کند که اگر کسی بر ده نفر یا بیشتر حکم براند و مدیریت کند، ولی

---

۱. قال رسول‌الله: أحبُّ الناس یوم القیامه و اقربهم الی الله امام عادل و إنَّ أبغض الناس الی‌الله و أشدُّهم عذاباً امام جائر. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۷۵، ص ۳۵۱؛ محمدرضا حکیمی، پیشین، ج ۶، ص ۳۲۶.

۲. قال رسول‌الله: اصحاب الجنة ثلاثه، ذو سلطان مقسط؛ میرزا حسین نوری طبرسی، مستدرک‌الوسائل، قم: موسسه آل‌البیت لاحیاءالتراث، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۸۸

۳. قال رسول‌الله: ان المقسطین عندالله یوم القیامة علی منابر من نور، عن یمین الرحمن عزوجلّ و کلتایدیه یمینٌ، الذین یعدلون فی حکمهم و اهلیهم و ماولّوا. نهج الفصاحه، پیشین، ص ۱۶۸ حدیث ۸۲۹؛ مسلم‌بن‌حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، استانبول: المکتبة الاسلامیة، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۵۸.

۴. قال رسول‌الله: انَّ اهون الخلق عندالله من ولیّ امر المسلمین فلم یعدل. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۵۷، ص ۳۵۲.

به‌قسط و عدالت رفتار نکند، با وضعیت بسیار سخت و دردناک و در غل و زنجیرهای آتشین وارد قیامت می‌شود.[۱] همچنین اول کسی که وارد جهنم می‌شود، امیر قدرتمندی است که عدالت نورزیده است.[۲]

سخنان فوق و مباحثی که در باب عدالت سیاسی و آخرت مطرح شد، می‌تواند دو فایده دربر داشته باشد، نَخست اینکه، جایگاه و اهمیت عدالت را در منظومهٔ اندیشهٔ اسلامی به ما نشان دهد. طبعاً بخش مهمی از اسلام، معاد و آخرت است و فهم دورنمایی از موضوع عدالت در آخرت، مهم می‌نماید. دوم اینکه، تبشیر و انذاری برای حاکمان و صاحبان قدرت سیاسی باشد که از ستم آن‌ها بکاهد و بر عدالتشان بیفزاید.

## چیستی عدالت

### ۱. مراتب عدالت

برای درک دورنمایی از چیستی عدل و عدالت در نگاه رسول اکرم ﷺ چهار حدیث آن حضرت را مورد بحث قرار می‌دهیم. عدالت در این چهار گزاره، از کلان‌ترین بخش نظام خلقت آغاز می‌شود و با طی چهار مرحله، در جزئی‌ترین بخش هستی خاتمه می‌یابد، به‌گونه‌ای که در این جزئی‌ترین بخش، یکی از مهم‌ترین اهداف خلقت را مدنظر قرار داده است. مرحله اول، تمام هستی یا آسمان و زمین است، و سخن

---

۱. قال رسول‌الله: ما من احد یؤمر علی عشرة فصاعدا لا یقسط فیهم إلا جاء یوم القیامة فی الاصفاد و الاغلال. میرزا حسین نوری طبرسی، پیشین، جلد ۴، ص ۸۹؛ قال رسول‌الله: من ولیّ عشرة فلم یعدل فیهم جاء یوم‌القیامة و یداه و رجلاه و رأسه فی ثقب فأسٍ. محمد محمدی‌ری‌شهری، پیشین، ج ۶، ص ۹۰؛ شیخ صدوق، ثواب الاعمال. ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق، ۱۳۶۷، ص ۵۹۲.

۲. قال رسول‌الله: اول من یدخل فی‌النار امیر متسلط لم یعدل. شیخ صدوق، عیون اخبارالرضا، تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: صدوق، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۸، حدیث ۲۰؛ محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج۶، ص ۹۰.

پیامبر ﷺ این است که «با عدل آسمان‌ها و زمین بر پا هستند»[1] بنابراین، عدل آن چیزی است که آسمان‌ها و زمین را برپا نگه داشته است و گردش منظم آن را مدیریت می‌کند. سیاق فرمایش پیامبر ﷺ نشان می‌دهد که آسمان‌ها و زمین، هیچ اختیاری در پذیرش یا عدم پذیرش عدل حاکم بر خود ندارند و ناگزیر عدل برآنها حاکم است.

مرحلهٔ دوم به اجتماعات و جوامع بشری اختصاص دارد، فرمایش پیامبر ﷺ این است که عدل معیار و میزان خداوند در زمین و جوامع بشری است، و همگان باید خود را با این میزان بسنجند، هرکس این میزان را مورد توجه قرار دهد، راه درست و سعادت را انتخاب کرده است و هرکس این معیار و میزان را ترک کند، به راه نادرست و شقاوت رفته است.[2] بخش دوم فرمایش پیامبر ﷺ، که تصریح می‌کند برگرفتن این معیار افراد را به سعادت و بهشت رهنمون می‌کند و ترک آن به شقاوت و آتش، نشان می‌دهد که جوامع بشری و زندگی روزمره مدنظر است و این معیار و میزانِ خداوند، که عدل است، برای جوامع بشری طراحی و مقرر شده، و سعی کرده است عدالت را به حوزهٔ تعاملات و چالش‌های سیاسی اجتماعی و تضارب و تضاد منافع بکشاند. بنابراین، در مرحلهٔ دوم عدل میزانِ سنجش و معیار خداوند در جوامع بشری است. همچنین، بخش دوم سخن پیامبر اکرم ﷺ نشان می‌دهد که انسان‌ها اختیار دارند این میزان و معیار را برگیرند یا آن را ترک کنند.

مرحلهٔ سوم، کمی جزئی می‌شود و عدل را به درک و معرفت انسان، و زندگی فردی او مرتبط می‌سازد. در این فرمایش پیامبراکرم ﷺ، عدل چهار شعبه دارد، اولین آن درک و فهم عمیق یا غوطه‌ور شدن در فهم، و دومین آن شکوفایی دانش یا رسیدن

---

۱. قال رسول‌الله: بالعدل قامت السموات و الارض. ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، الطبعه الثانیه، بیروت: مؤسسه العلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۱۰۷.

۲. قال رسول‌الله: العدل میزان الله فی‌الارض، فمن اخذه قادَهُ الی‌الجنّه و من ترکَهُ ساقَهُ الی‌النار. میرزاحسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسة آل‌البیت الإحیاء التراث، ۱۴۰۸ه‍، ۱۹۸۸م، ج ۱۱، صص ۱۸-۳۱۷.

به مراحل بالایی از دانش است.[۱] در اینجا بین فهم و درک، و دانش تفاوت وجود دارد. سومین شعبهٔ عدل، احکام شریعت و چهارمین آن سعهٔ صدر و بردباری است. این چهار شعبهٔ عدل ارتباط منطقی با یکدیگر دارند و به نتیجهٔ خاصی هم منجر می‌شوند، که آن نتیجه می‌تواند ما را در دستیابی به یک تعریف از عدل کمک کند. درخصوص ارتباط اینها باید گفت که، غوَطه‌ور شدن در فهم و یا درک و تعمق، مقدم بر همه است، و با توجه به تفاوتی که بین این مفهوم و دانش مطرح‌شده، شاید منظور از فهم و درک عمیق این باشد که اساساً انسان بدون پیش‌فرض و تعصب، بدون اغراض و منافع جانبی، و بدون نگاه ابزاری به فهم و علم در پی درک حقیقت و واقعیت، آن‌گونه که هست و آن‌گونه که شایسته است، باشد. پس از این مرحله است که انسان به کلیت دانش پی‌می‌برد و دانش او شکوفا و قابل اعتنا می‌شود.

اساساً علم و دانش در تفکر سیاسی اجتماعی پیامبرﷺ، از اهمیت و جایگاه بسیار بالایی برخوردار است و پیامبر معتقد است که هرکس بدون دانش دست به اقدامی بزند یا درصدد ایفای نقش و مسئولیتی برآید، تبعات منفی و مفاسدی که به بار می‌آورد بیشتر از خدمات و اصلاحات اوست.[۲] طبیعی است که در موضوع مهمی مثل تحقق عدالت، دانش و تخصص نقش بسیار کلیدی و محوری خواهد داشت.

کسی که دانشش شکوفا شد و نسبت به کلیت و نقش آن آگاهی پیدا کرد، احکام شریعت ـ و اصول داوری و حکومت ـ را خواهد شناخت. تا اینجا به‌رغم اینکه بخشی از مسیر عدل طی شده ولی هنوز کامل نیست و نمی‌توان آن را عدل نامید. گام بعدی

---

۱. قال رسول‌الله: للعدل اربع شعب: غوص‌المفهم و زهرة العلم و شرائع الحکم و روضة الحلم، فمن غاص المفهم فَسَّر مجمل العلم و من وعی زهرة العلم عرف شرائع‌الحکم و من ورد روضه الحلم لم یفرط فی امره و عاش فی‌الناس و هو فی راحة. علاءالدین‌بن‌حسام هندی، **کنزالعمال**، بیروت: موسسه‌الرسالة. ۱۳۹۹ هـ ص ۲۸۶، حدیث شماره ۱۳۸۹؛ محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج ۶، ص ۸۴

۲. قال رسول‌الله: من عمل علی غیر علم ما یفسد اکثر مما یصلح. ابی‌محمد الحسن‌بن‌علی‌بن‌الحسین بن‌شعبة الحرانی، پیشین، ص ۴۶.

برخورداری از سعه‌صدر و تحمل بالاست و با حاصل‌شدن این چهار شعبه، عدل کامل می‌شود. پس از تحقق این چهار شعبه، دو نتیجه حاصل می گردد. یک نتیجه، معطوف به روش عدالت است و یک نتیجه، معطوف به هدف عدالت. نتیجهٔ معطوف به روش عدالت، عدم افراط و تفریط است، و هرکس که چهار شعبهٔ عدل را محقق سازد، در امورش افراط و تفریط نمی‌ورزد، نتیجهٔ معطوف به هدف عدالت، رفاه و آسایش در زندگی است که حاصل خواهد شد.

در مرحلهٔ چهارم، توصیفی که از عدل می‌شود جزئی‌تر، دقیق‌تر و البته مهم‌تر است. در اینجا عدل کاری را انجام می‌دهد که هدف از خلقت انسان همان است، اما هدفی که ضرورتاً باید با گذر از دنیا، جامعه و زندگی به آن رسید. حال ممکن است این هدف هم در این گذرگاه و هم پس از آن حاصل آید، یا فقط پس از عبور از آن ـ یعنی در آخرت ـ حاصل شود. به عبارت دیگر، شاید مقصود این است که در مرحلهٔ اول، ما بدانیم که در نظام خلقت عدل اصالت دارد و بدون آن هستی برپا نمی‌ماند، در مرحلهٔ دوم، انسان با پی‌بردن به این اصالت و با الگوگیری از آن و برمبنای سایر فرامین الهی، عدل را در جامعه محقق سازد، در مرحلهٔ سوم به فهم و معرفت عدالت نائل شود و در امور فردی خود نیز آن را به کار بندد، یا اگر در جامعه محقق نشد تا حد امکان در زندگی افراد محقق شود، و در مرحلهٔ چهارم، این عدل بتواند در نهایت به سعادت و رستگاری انسان در دنیا و آخرت منجر شود.

فرمایش رسول‌اکرم ﷺ در توصیف عدل در مرحلهٔ چهارم این است که از جمله نجات‌دهندگان انسان، عدل‌ورزی در همه حال است[1]، منظور از همه حال، این است که انسان چه در حال رضایت و خشنودی از جامعه و شرایط آن باشد، و چه در نارضایتی و خشم باشد، و چه عدل‌ورزی به نفع او، نزدیکان، نگارش‌ها و تفکراتش باشد و چه به ضرر، باید عدل بورزد. در این‌صورت، عدل او را نجات می‌دهد، این «نجات» هر چیزی را

۱. قال رسول‌الله: و اما المنجیات فالعدل فی‌الرضا و الغضب. ابی‌محمد الحسن‌بن‌علی‌بن‌شعبة الحرانی، پیشین، ص ۱۰.

شامل می‌شود، مثل نجات از جهل، ظلم، ناامنی، خشونت، فقر و... در دنیا، و نجات از آتش و عذاب الهی در آخرت.

برای فهم چیستی عدالت از نگاه پیامبر اکرم ﷺ، مباحث ما تا اینجا چهار گزاره را به شرح زیر به دست می‌دهد:

۱. آسمان‌ها و زمین و نظام خلقت به عدل برپاست؛

۲. عدل، میزانِ سنجش و معیاری است که خداوند آن را برای جوامع بشری قرارداده است؛

۳. تحقق عدالت در جامعه، به فهم و درک عمیق، دانش بالا، احکام شریعت و سعهٔصدر و تحمل منوط است، که عدم افراط و تفریط را در امور، و آسایش و رفاه را در زندگی به دنبال دارد؛

۴. عدل‌ورزی انسان را نجات می‌دهد.

### ۲. مبنای عدالت

در جامعهٔ بشری، عدالت باید برمبنای محکمی استوار باشد تا بتواند از یک نقطه شروع شده، حرکت خود را ادامه دهد و از آفات و تهدیدات مصون بماند. به عبارت دیگر، عدالت به یک نقطهٔ اتکای محکم نیاز دارد که نقطه عزیمتش نیز از همان نقطه خواهد بود. این نقطهٔ اتکا یا مبنا، باید به‌لحاظ نظری دارای جوهره و خمیرمایهٔ مستحکم باشد و بتواند وفاق و اجماع بالایی را در بین انسان‌ها به دست آورد. به‌نظر می‌رسد نقطهٔ اتکا و مبنای محکم عدالت از نظر پیامبر اکرم ﷺ «برابری» اولیه و ذاتی انسان‌هاست. این فرمایش پیامبر ﷺ مشهور است که «مردم همانند دندانه‌های شانه برابرند».[1] پیامبر اکرم ﷺ این برابری را به عنوان یک اصل خدشه‌ناپذیر بشری در موارد دیگر و به زبان‌های گوناگون نیز بیان کرده و تلاش نموده‌اند متناسب با فهم مردم آن زمان، عوامل

---

۱. قال رسول‌الله: الناس سواء کأسنان المشط. نهج‌الفصاحة، پیشین، ص ۶۳۵، حدیث ۳۱۴۹؛ ابن‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر، بی‌تا، جلد۲، ص ۱۰۰.

ضعیف کننده این برابری را نفی کنند. از جمله به تفاخرهای نژادی یا رنگ پوست اشاره می‌کنند، و با تصریح اینکه پدر و مادر تمام انسان‌ها یکی است، تمام آن‌ها را برابر می‌دانند،[1] برتری انسان‌ها فقط به تقواست که آن هم مربوط به آخرت است و در این دنیا یا در حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی، هیچ امتیاز و برتری برای انسان پدید نمی‌آورد.[2]

نکته مهم دیگر اینکه از دیدگاه پیامبراکرمﷺ، نابرابری، جدایی و اختلافِ دل‌ها را پدید می‌آورد.[3] یکی از جهات اهمیت این سخن، آن است که مردم هر جامعه‌ای، با توجه به باورها و نگرش‌های خود نسبت به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، رفتارهای خود را شکل و جهت می‌دهند، و میزان رضایت آنها از زندگی و جامعه، به میزان نشاط و سرمایه‌گذاری اجتماعی آن‌ها بستگی دارد که در نوع نگرش و باور آن‌ها ریشه دارد. در یک جامعهٔ نابرابر، معمولاً تعداد یا گروهی از افراد و طبقات، نسبت به تعداد یا گروهی دیگر از افراد و طبقات حقد و کینه دارند و حقوق خود را توسط آن‌ها پایمال‌شده می‌بینند، و چون امکان رویارویی یا گرفتن حقشان به‌صورت مستقیم امکان‌پذیر نیست، واکنش‌های غیرمستقیمی را در مجال‌های مختلف از خود نشان می‌دهند و دست به مقاومت‌های پنهان می‌زنند که تمام آن‌ها به ضرر کلیت جامعه است و ریشه در نگرش منفی افراد یا جدایی دل‌های آنان دارد که نابرابری موجب آن شده است.

---

۱. قال رسول‌الله: یا ایها الناس، الا إنّ ربکم واحد و إنّ أباکم واحد، ألا لا فضل لعربی علی عجمی و لا عجمی علی عربی و لا اسود علی احمر و لا احمر علی أسود الا بالتقوی ابی‌محمدحسن‌بن‌شعبة الحرانی، پیشین، ص۳۳؛ قال رسول‌الله لعلیﷺ: یا علیّ‌إنّ الله تبارک و تعالی قد أذهب بالاسلام نخوة الجاهلیة و تفاخرها بآبائها، الا إنّ الناس من آدم ـ و آدم ـ من تراب و اکرمهم عندالله اتقاکم. مسلم‌بن‌حجاج نیشابوری، پیشین، ج۴،ص۳۶۳؛ نهج‌الفصاحة، پیشین، ص ۸۹، حدیث ۴۶۷.

۲. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق، محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ ق، ۱۹۶۷م، ج۷، ص ۳۷؛ محمد ری‌شهری، موسوعة الامام علیﷺ. قم: دارالحدیث، ۱۴۲۱، ج۶، صص ۷ ـ ۱۰۶.

۳. استووا و لاتختلفوا فتختلف قلوبکم. مسلم‌بن‌حجاج نیشابوری، پیشین، ج ۴، ص ۳۶۳.

### ۳. نقطهٔ آغاز عدالت

چرا عدالت به‌سختی پا می‌گیرد یا در برخی جوامع اصلاً پا نمی‌گیرد؟ این سؤال اساسی، احتمالاً پاسخ‌های متعدد دارد. دشواری تحقق عدالت، علل گوناگونی می‌تواند داشته باشد، که یکی از مهم‌ترین آن‌ها به نقطهٔ آغازین عدالت بازمی‌گردد. واقعاً عدالت را از کجا باید شروع کرد؟ این پرسش اساسی به دو پرسش دقیق‌تر تجزیه می‌شود: نخست اینکه عدالت را چه کسی باید آغاز کند؛ دوم اینکه، عدالت از چه نقطه‌ای باید آغاز شود؟ پاسخ این دو پرسش متفاوت یکی است. به‌نظر می‌رسد از دیدگاه رسول اکرم ﷺ هم آغازکنندهٔ عدالت، وهم نقطهٔ شروعِ آن، از رهبران، حاکمان و مدیران جامعه است، یعنی در هر جامعه و نهاد، و سازمان‌های آن، عدالت باید از کانونی‌ترین نقطهٔ قدرت آغاز شود و حاکمان و صاحبان قدرت نیز آغازکنندهٔ عمل باشند و وابستگان و نزدیکان به کانون قدرت نیز نتوانند آن را تحت تأثیر قرار دهند.

درست است که باید ساختارها و روندهای عادلانه ایجاد شود تا در نهایت سیستم عادلانه بتواند عدالت را تحقق بخشد، اما این ساختارهای عادلانه را چه کس یا کسانی باید ایجاد کنند، یا دست‌کم، سلسله‌جنبان و حامی اصلی‌اش باشند؟ نه تودهٔ مردم می‌توانند به این مهم اهتمام ورزند، نه پابرهنگان جویای عدالت، و نه ما جماعت نویسندگان و روشنفکران که حتی در روابط و مباحث علمی بین خودمان نمی‌توانیم روابط عادلانه‌تری ایجاد کنیم. این امر به قدرت و اختیار نیاز دارد که در دست حاکمان و مدیران است. قدرت و اختیار، اولین شرط لازم است و عدالت هم از همان نقطه باید آغاز شود، ولی کافی نیست و به یک عامل مهم دیگر نیاز دارد که آن، حضور دانشمندان و صاحبنظران به عنوان نظریه‌پردازان و طراحان عدالت است. معنای دیگر سخن پیامبر ﷺ و بحث ما این است که در بحث عدالت ضرورتاً هر کس باید از «خودش» شروع کند. منظور از «خود» تمام حیطهٔ قدرت و اختیاراتی است که هر کس دارد. برای تحقق عدالت در یک خانواده، پدر خانواده باید از خود شروع کند و برای تحقق عدالت در یک مدرسه، مدیر مدرسه باید از خود و نزدیک‌ترین همکارانش آغاز کند، و برای تحقق عدالت در یک جامعه، حاکم جامعه باید آغازکننده باشد.

حضرت علی ؑ و فاطمه‌زهرا، محبوب‌ترین افراد نزد پیامبر اسلام بودند، به آن‌ها فرمود که من به شما عطایی نمی کنم و فقرای صُفه را واگذارم،[1] و این، عدالت در برخورداری از منابع و فرصت‌ها را افاده می کند، و همان، مهم‌ترین بخش عدالت است و فرمود: بنی‌اسرائیل این گونه بودند که اگر کسی از اشراف و بزرگانشان دزدی می کرد او را کاری نداشتند و اگر فرد ضعیف و ناتوانی دزدی می کرد ـ دست ـ او را می‌بریدند. ولی من، اگر فاطمه ـ دخترم ـ هم سرقت کند دست او را می‌برم.[2] همچنین آن حضرت دلیل انحطاط و انقراض اقوام و ملل پیشین را تبعیض در اجرای حدود الهی می‌دانست که بر بینوایان جاری می کردند و توانمندان را وا می‌نهادند.[3] و این امر، عدالت کیفری را افاده می کند که ناچاراً بخشی از حقایق تلخ جوامع بشری است. سید قطب معتقد است که پیامبر اسلام ﷺ برای حاکمان و از جمله خودش، همان حقوقی را قرار داد که اسلام برای همگان مقرر کرد و هیچ حق اضافه‌ای قائل نشد. آن حضرت از خودش هم قصاص می کرد، مگر اینکه صاحب حق از او درگذرد.[4]

## شاخص‌های عدالت سیاسی

### ۱. زمینه‌های عدالت

عدل می‌تواند زمینه‌ها و علائم متعددی داشته باشد که نشان دهند کدام عمل و براساس چه معیارهایی می‌تواند بعدها، زمینه‌ای برای عدالت باشد. اما فقط یک شاخص اصلی وجود دارد که در همه حال می‌تواند عادلانه بودن یک عمل را نشان دهد و بحث بعدی این مقاله است. زمینه‌های عدالت را باید دید و آن‌ها را سنجید، به همین دلیل ملموس و در مسائل روزمره قابل مشاهده و بررسی هستند. برخی از بسترها و معیارهای جزئی عدالت، به تناسب

۱. سید قطب، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه محمدعلی گرامی، سیدهادی خسروشاهی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۲، ص ۲۰۲.

۲. همان.

۳. میرزاحسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، پیشین، ج ۱۸، ص ۷.

۴. سیدقطب، پیشین، ص ۲۰۲.

شرایط و پرسش‌های پیش‌آمده توسط پیامبر اکرم ﷺ بیان شده است. از نگاه آن حضرت مدیر یا حاکمی عدالتش ظاهر خواهد شد که با مردم سخن بگوید ولی دروغ نگوید، و به آن‌ها وعده بدهد ولی خلف وعده نکند.[۱] از دیگر زمینه‌های عدالت، این است که در نظام اداری و سیاسی، نقش واقعی همهٔ افراد مورد توجه قرار گیرد اگرچه از قدرت و نفوذ بالایی برخوردار نباشند، چنانکه در جنگ بدر، سعد وقاص که از فرماندهان بود به پیامبراکرم ﷺ اعتراض کرد که چرا غنایم را به‌طور مساوی تقسیم می‌کند و به بزرگان بیشتر عطا نمی‌کند، پیامبر اکرم ﷺ به نقش اساسی نیروهای پیاده لشکر اشاره کرد و اینکه به‌وسیلهٔ همین ضعیفان پیروز شدند.[۲]

بحث دیگری که به زمینه‌ها و نشانه‌های عدالت مربوط می‌شود و در فرمایش رسول اکرم ﷺ قابل ردیابی است، فقر و ثروت است. رسول گرامی اسلام تصریح می‌فرمایند که خداوند رزق و روزی و سهم فقرا را در اموال ثروتمندان قرار داده است، به همین دلیل اگر فقرا گرسنه و برهنه بمانند گناه آن به عهدهٔ اغنیاست، و حق خداوند است که آن‌ها را در جهنم گرفتار کند.[۳] درخصوص این فرمایش پیامبراکرم ﷺ چند نکته قابل ذکر است:

اول اینکه سیاق کلام به‌گونه‌ای است که نشان می‌دهد «حق» فقرا در اموال ثروتمندان است و آن‌ها مکلف به بازگرداندن این حق هستند، از این‌رو، اگر حق را برنگردانند مدیونند و مال آن‌ها ناپاک و نادرست است و ضروری است برای ادای وظیفه و دِین خود، این حق را به صاحبان آن بازگردانند.

---

۱. قال رسول الله: من عامل‌الناس فلم یظلمهم و حدّثهم فلم یکذّبهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروءته و ظهرت عدالته و وجبت اخوّته و حرمت غیبته. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج۷۷، ص۱۶۲؛ شیخ صدوق، **الخصال**، علی‌اکبر غفاری، قم: جامعة‌المدرسین،۱۴۰۳، ص ۲۰۸؛ محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج۶ ص۸۵؛ ابی‌محمد حسن‌بن‌علی‌بن‌شعبة‌الحرانی، پیشین، ص ۵۶.

۲. سید قطب، پیشین، ص ۲۰۲. قال سعدبن‌ابی وقاص: یا رسول‌الله أتعطی فارس القوم الذی یحمیهم مثل ما تعطی الضعیف؟ فقال النّبی ثکلتک أمّک و هل تنصرون إلّا بضعفائکم؟ محمدباقر مجلسی، پیشین،ج۹۶،ص ۲۱۴؛ محمدرضا حکیمی، پیشین، ج۶، ص ۳۲۶.

۳. قال رسول‌الله جعل ارزاق الفقراء فی اموال الاغنیاء، فان جاعوا و عروا فبذنب الاغنیاء و حق علی‌الله أن یکبّهم فی نار جهنم. میرزاحسین نوری طبرسی، پیشین، ج۷،ص۲۴.

دوم اینکه، چگونه و چرا بخشی از ثروت اغنیا «حق» فقرا می‌شود؟ مگر نه این است که ثروتمندان یا از راه تلاش و کوشش یا از راه ارث و هدیه و یا هر مجرای تعریف‌شده ـ و اغلب مشروع ـ به آن ثروت دست یافته‌اند؟ پاسخ این است که براساس اصل برابری به عنوان مبنای عدالت، وقتی انسان خلق می‌شود نسبت به منابع و فرصت‌های موجود در جامعهٔ خود حقی برابر نسبت به دیگران دارد، به ترتیب که انسان‌های جدیدی به دنیا می‌آیند، در منابع و فرصت‌های جامعهٔ خود شریک می‌شوند و از حقوقی برابر با سایرین برخوردار می‌گردند، درنتیجه، همواره با به دنیا آمدن افراد، از یک‌طرف منابع و فرصت‌های موجود کمتر می‌شود، چون بین انسان‌های بیشتری تقسیم می‌گردد، و از طرف دیگر به سبب تحولات اجتماعی و اقتصادی و رشد و پیشرفت جوامع، فرصت‌ها و منابع جدیدتری ایجاد می‌گردند که نتیجه تعامل جمعی جامعهٔ بشری هستند و باز هم همگان به‌تساوی در آن‌ها شریکند.

خلاصه و اصل قضیه این است که منابع و فرصت‌ها نامحدود نیستند و از ظرفیت و گنجایش محدودی برخوردارند، در این میان به دلایل مختلف، که یکی از آن‌ها توان، خلاقیت، هوش و تلاش افراد است، گروهی از افراد جامعه از منابع و فرصت‌ها استفادهٔ بیشتر می‌کنند و به ثروت دست می‌یابند، در این میان یک امر مسلم است، و آن اینکه اگر همهٔ افراد جامعه ـ و از جمله فقرا ـ برای استفاده از منابع و فرصت‌های موجود وارد عرصه می‌شدند، زمینه برای عده‌ای که الان بهره می‌برند این‌قدر مناسب و فراخ نبود. درنتیجه، بخشی از موفقیت این‌ها مرهون عدم حضور آن‌هاست و این عدم حضور، حق اولیهٔ آن‌ها را از بین نمی‌برد. افرادی که فعالانه از منابع و فرصت‌ها استفاده می‌کنند و ثروت به دست می‌آورند، ثروت آن‌ها نتیجه دو عامل آشکار و یک عامل پنهان است؛ اول زحمت، تلاش و خلاقیت شخصی آن‌ها، دوم فرصت‌ها، منابع و زمینه‌هایی که در اختیار آنهاست و متعلق به تمام افراد جامعه، از جمله فقرا، ضعفا و ازکارافتادگان است. اما عامل پنهان، غایب بودن بخشی از افراد جامعه ـ مثل معلولان، ازکارافتادگان و افراد فوت‌شده به‌دلیل حوادث و... ـ از عرصهٔ رقابت است که موجب شده افراد فعال بیشتر برخوردار شوند و زمینه برای آن‌ها فراخ‌تر باشد.

درنتیجه، ثروتمندان در آن بخش از ثروت که نتیجه تلاش خودشان است حق تصرف دارند چون متعلق به آن‌هاست ولی بخش دوم ثروت آن‌ها متعلق به جامعه است. در جامعه نیز متعلق به آن گروه از افراد است که به هر دلیلی در عرصه‌های اقتصادی نمی‌توانند فعال باشند یا درآمد مکفی ندارند و فقیر محسوب می‌شوند. بنابراین، این سخن رسول اکرم ﷺ که خداوند رزق و روزی ـ یا بخشی از اموال ـ فقرا را در اموال ثروتمندان قرار داد و اگر ثروتمندان آن را بازنگردانند به آتش گرفتار می‌شوند، بدین معنی است که چنان‌که گفتیم در یک فرایند پیچیدهٔ اجتماعی، این اموال فقرا و ازکارافتادگان نصیب ثروتمندان شده است و اینها موظف به بازگرداندن آنند، و البته در جوامع پیچیدهٔ امروز مطلوب این است که قواعدی وضع شود که این حق به‌صورت قانونی و نظام‌مند بازگردد.

## ۲. شاخص اصلی عدالت

شاخص عدالت، عمیق‌ترین و اساسی‌ترین مبنایی است که در اندیشهٔ اسلامی می‌توان نظریه عدالت را بر آن بنا کرد ـ و اینجانب در جای دیگری به‌تفصیل به آن پرداخته‌ام[1] ـ مسئله از اینجا آغاز می‌شود که تحقق عدالت به برنامه نیاز دارد، و در داخل برنامه باید روند تصمیم‌گیری‌ها دیده شود، سؤال این است که چه چیزی یا چه عاملی، عادلانه‌بودن برنامه و تصمیم‌ها را ضمانت می‌کند؟

از آنجاکه برنامه را افراد (مدیران) می‌نویسند ـ چه فرد و چه جمع ـ و از آنجاکه به طریق اولی تصمیم‌ها را افراد (مدیران و صاحبان قدرت) اتخاذ می‌کنند ـ چه فردی و چه جمعی ـ ما راهی جز این نداریم که برای تضمین عادلانه بودن برنامه و تصمیم‌ها، افراد را مورد توجه قرار دهیم و ضمانت عدالت را در افراد جستجو کنیم. از آنجاکه انسان‌ها در تضاد و تنزاحم منافع، ممکن است به ریا روی آورند و نیت‌های واقعی خود را برملا نسازند، عامل ضمانت عدالت که ما آن را به عنوان شاخص عدالت در نظر گرفته‌ایم، باید به‌گونه‌ای باشد که

---

۱. ر.ک: علی‌اکبر علیخانی، عدالت در نگرش و روش امام علی ؑ، پایان‌نامهٔ دکترا، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.

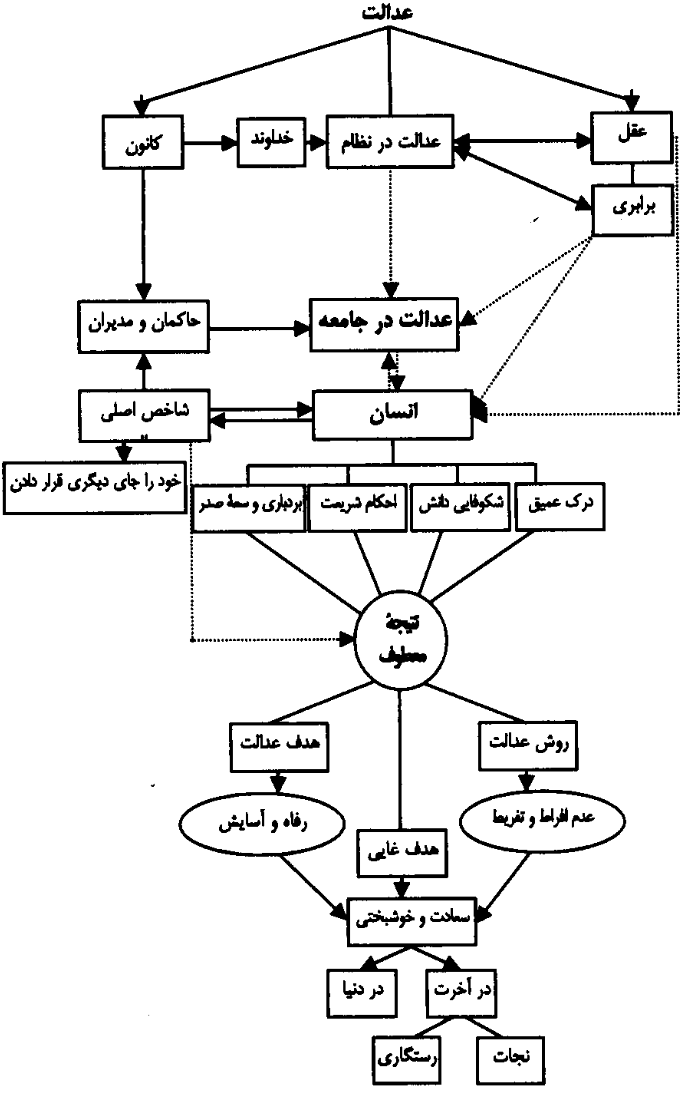
امکان هرگونه ریا و ظاهرسازی را از بین ببرد و افراد را واقعاً و حقیقتاً مقید کند که عادلانه برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری کنند. برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری، یا معطوف به تقسیم منابع و فرصت‌هاست، یا تعیین جایگاه اجتماعی، طبقاتی و حیثیتی افراد است، یا به شأن و منزلت و تعیین نوع تعامل و رفتار باز می‌گردد. تصمیم‌گیرنده یا تصمیم‌گیرندگان ممکن است برای جهان، منطقه، کشور، شهر یا گروهی تصمیم بگیرند، یا ممکن است یک نفر برای خودش تصمیم بگیرد که با یک نفر دیگر یا مثلاً همسایه‌اش چه نوع رفتاری داشته باشد. در تمام اینها شاخص تصمیم عادلانه ـ برمبنای اندیشه سیاسی اسلام ـ این است که:

**«تصمیم گیرنده راضی شود جای خود را با طرف یا طرف‌های دیگر که برای آن‌ها تصمیم گرفته است، عوض کند.»**

به عبارت دیگر، آنچه را برای دیگران پسندیده و براساس آن تصمیم‌گیری کرده است، برای خود نیز بپسندد، و آنچه را برای خود بد می‌داند برای دیگران نیز بد بداند و به آن رضایت ندهد. همان‌گونه برای دیگران تصمیم بگیرد و با آنان رفتار کند که دوست دارد دیگران برای او تصمیم بگیرند و با او رفتار کنند. یعنی خود را جای دیگری بگذارد، و تصمیم و رفتاری را که با دیگری شده است، مطلوب و عادلانه بپندارد. ما شاخص فوق را از این سخن برگرفته‌ایم که: «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند و آنچه را برای خود مکروه می‌دانی، برای دیگران نیز نپسند». و این سخن مهم بارها با الفاظ و تعابیر گوناگون توسط پیامبر اسلام ﷺ و امامان شیعه نقل شده است.[1]

---

۱. برای نمونه: قال رسول‌الله: اعدل الناس من رضی للناس ما یرضی لنفسه و کره لهم مایکره لنفسه. محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج ۶ ص ۸۸؛ الفقیه ۳۹۴/۴؛ **نهج‌الفصاحة**، پیشین ج ۱، ص ۶۶ حدیث ۳۴۰؛ محمدباقر مجلسی، پیشین ج ۷۷، ص ۱۱۴. و قد قیل له: احب أن اکون اعدل‌الناس، [قال رسول‌الله ﷺ] أحب للناس، تحب لنفسک تکن اعدل الناس. علی‌بن‌حسام‌الدین هندی، **کنزالعمال**، بیروت: مؤسسه‌الرسالة، ۱۳۹۹ ۴۴۱۵۴؛ محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج ۷، ص ۳۵، ج ۶، ص ۸۹ قل رسول‌الله ﷺ: من صاحب الناس بالذی یحب أن یصاحبوه، کان عدلاً، محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج ۶ ص ۸۵.




قال رسول‌الله ﷺ: یا علی، ما کرهتَهُ لنفسک فَاکره لغیرک و ما أحببتَهُ لنفسک فأحببه لاخیک تکن عادلاً فی حکمک، مقسطا فی عدلک، محبّاً فی اهل السماء مودوداً فی صدور اهل الارض. محمدبن‌حسن‌بن شعبة الحرانی، پیشین، ص ۱۵./ محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۷۷، ص ۶۷.

## نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد نبود، یک بحث منسجم و جامع از عدالت ارائه دهد، چون در آن صورت باید به مباحث و موضوعات مهم و بی‌شماری می‌پرداخت. هدف مقاله، نگاهی به دورنمای عدالت در تفکر سیاسی رسول اکرمﷺ بود، و در حد بضاعت، بخشی از فرمایشات آن حضرت در باب عدالت و اینکه توانست بدان دست یابد، مورد تحلیل قرار داد. عدالت را می‌توان بخشی از آموزه‌های اصلی دین اسلام به حساب آورد و یکی از وظایف عمدهٔ پیامبران الهی از جمله پیامبر اسلامﷺ را عدالت دانست. این امر اهمیت و ضرورت دو کار را روشن می‌سازد، نخست پرداختن به بحث عدالت سیاسی و اجتماعی در آموزه‌ها و متون دین اسلام، دوم استخراج مبانی و اصولی از عدالت که بتواند ما را در تحقق عدالت در زمان و جامعهٔ خودمان کمک کند. بنده به عنوان پژوهشگری که سال‌هاست هم در موضوع عدالت و هم در مباحث اندیشه سیاسی اسلام قلم می‌زنم، باید بگویم در هر دو امر ناموفق بوده‌ام، و کار اساسی و مهمی نیز در این زمینه از سایر محققان ندیده‌ام. درخصوص پرداختن به مباحث عدالت از نگاه اسلام، عمدهٔ مباحث موجود به کلیات پرداخته‌اند و صرفاً به عدالت‌ورزی توصیه کرده‌اند بی‌آنکه وارد مباحث جزئی شوند و شاخص‌ها و روش‌های تحقق عدالت و چیستی و چگونگی آن را روشن سازند. درنتیجه، به طریق اولی هیچ بحثی نیز به چگونگی تحقق عدالت در جامعه و زمان امروز نپرداخته است.

این مقاله تلاش کرد برخی ابعاد و زوایای نظری عدالت را در سیرهٔ سیاسی پیامبر اکرمﷺ روشن سازد تا در مقالات بعدی بحث برای تطبیق مصادیق و برنامه‌های عدالت فراهم گردد. اگر چه بحث به ابعاد نظریِ عدالت نبوی پرداخت، ولی رویکرد مقاله معطوف به عمل و نتایج عینی بود، که این نتایج عینی ابتدا باید در عرصهٔ تئوریک حاصل آید تا نظریه‌ای قابل اعتنا صورت بندد، پس از آن مدعی اجرا و عمل گردد. در بحثی که ارائه گردید، عدالت سیاسی از دیدگاه رسول اکرمﷺ دارای دو مبنا، سه مرتبه، یک نقطهٔ آغاز و یک شاخص اصلی است. مبانی عدالت عبارتند از: عقل و

برابری، مراتب عدالت عبارتند از: نظام هستی، جامعه و انسان. نقطهٔ آغاز عدالت کانون قدرت در هر سطحی از نظام سیاسی است و طبعاً سطوح بالاتر اهمیت بیشتری دارند، و شاخص اصلی عدالت یک اصل خدشه‌ناپذیر اسلامی است و آن اینکه «آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگری نیز نپسند و آنچه برای خود دوست داری برای دیگری نیز دوست بدار». انسانَ با داشتن چهار ویژگی مهم و فراگیر کردن آن‌ها در سطح نظام سیاسی که مسئول تحقق عدالت است به دو نتیجه معطوف به «روش عدالت» و «هدف عدالت» دست خواهد یافت و این دو نتیجه جامعه را به عدالت نزدیک خواهند کرد، عدم افراط و تفریط و رفاه و آسایش، که هردو با هدف غایی عدالت یعنی سعادت و خوشبختی انسان در دنیا و آخرت سازگاری دارند.

## فهرست منابع


قرآن کریم

**نهج‌البلاغه**، ترجمه جعفر شهیدی، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.

**نهج‌الفصاحه**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۶۰.

ابن‌ابی‌الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ ق، ۱۹۶۷ م.

ابن‌واضح یعقوبی، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دارصادر، بی‌تا.

بلاغی، صدرالدین، **پیامبر رحمت**؛ تهران: حسینیه ارشاد، بی‌تا.

پاینده، ابوالقاسم، **نهج‌الفصاحة**، تهران: جاویدان، ۱۳۷۷.

حر عاملی، شیخ محمدبن‌حسن، **وسائل‌الشیعه**، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث؛ بی‌تا.

حرانی، ابی‌محمدحسن‌بن، **تحف‌العقول**، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: کتابفروشی الاسلامیه، ۱۳۹۸هـ ق.

حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی، **الحیاة**، تهران: الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۸.

حنبل، احمد بن، **المسند**، احمدمحمد شاکر، بیروت: دارالجیل، ۱۹۹۴، بی‌تا.

ری‌شهری، محمد، **موسوعة الامام علی** ﷺ قم: دارالحدیث، ۱۴۲۱.

سید قطب، **عدالت اجتماعی در اسلام**، ترجمه محمد علی گرامی، سیدهادی خسروشاهی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۲.

شیخ طوسی، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، بی‌تا.

شیخ صدوق، **الخصال**، ترجمه علی‌اکبر غفاری. قم: جامعة‌المدرسین، ۱۴۰۳.

شیخ صدوق، **ثواب الاعمال**، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق، ۱۳۶۷.

شیخ صدوق، **عیون اخبارالرضا**، تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: صدوق، ۱۳۷۳.

علیخانی، علی‌اکبر، **عدالت در نگرش و روش امام علی** ﷺ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.

کاشانی، ملا محسن فیض، **تفسیرالصافی**، الطبعه الثانیه بیروت: مؤسسه العلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲.

کلینی، ابوجعفر، **الروضة کافی**، تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.

مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، تهران: المکتبة الاسلامیة ، ۱۳۸۶.

محمدی ری‌شهری، محمد، **میزان‌الحکمة**، قم: مکتب‌الاعلام‌الاسلامی، ۱۴۰۴.

مهریزی، مهدی، «عدالت به منزله قاعده فقهی»، **نقد و نظر**، بهار و تابستان ۱۳۷۶.

نوری طبرسی، میرزاحسین، **مستدرک الوسائل**، بیروت: مؤسسة البیت الإحیاء التراث، ۱۴۰۸هـ ۱۹۸۸م.

نیشابوری، مسلم‌بن‌حجاج، **صحیح مسلم**، استانبول: المکتبةالاسلامیة، بی‌تا.

هندی، علی‌بن‌حسام‌الدین، **کنزالعمال**، بیروت: موسسه‌الرسالة، ۱۹۷۹.

# معنا و مقام حاکمیت در سیرهٔ نبوی ﷺ

دکتر اصغر افتخاری*

## مقدمه

«[دنیای متجدد] که در آن دین از دیگر حوزه‌های زندگی جدا افتاده است و در چنین دنیایی، بیشتر انسان‌های متجدد دشوار می‌توانند تصور کنند که چگونه ممکن است یک وجود روحانی [همچون پیامبر اکرم ﷺ، بتواند در شدیدترین فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی نیز مستغرق باشد».[1]

این واقعیت که رسول خدا ﷺ در عین داشتن شأن و رسالتی معنوی که از وی عارفی تمام‌عیار و انسانی کامل ساخته بود، در بطن تحولات سیاسی اجتماعی جامعهٔ خویش قرار داشت و بر مقتضای رسالت به تأسیس حکومت ـ این پدیدهٔ ضروری دنیوی ـ اهتمام می‌ورزید، تصویر متمایزی از حضرت محمد ﷺ می‌سازد که به تعبیر سیدحسین نصر، در هیچ دین دیگری نمی‌توان مشابه آن را مشاهده نمَود. به همین دلیل است که سیرهٔ نبوی ﷺ منبعی غنی برای عرضهٔ پرسش‌های متفاوت دنیوی و اخروی به حساب می‌آید که قادر است به‌مثابه تفسیری راستین برای آیات الهی عمل نماید و

---

* استادیار و معاون پژوهشی دانشگاه امام صادق ﷺ.

۱. حسین نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، انشاءالله رحمتی، تهران: دیبا، ۱۳۸۲، ص ۱۹.

پاسخ‌هایی در خور- و متناسب با نیازها- به انسان ارائه نماید. مقالهٔ حاضر بر دو ملاحظهٔ اصلی استوار است:

۱. ملاحظهٔ دین‌شناسانه

اگرچه «حاکمیت سیاسی» به‌مثابه جوهر اصلی الگوی سیاسی حاکم، مقوله‌ای جدید و متعلق به جهان معاصر ارزیابی می‌شود، معنای این سخن نفی امکان پرسش از حاکمیت سیاسی در بستر گفتمان اسلامی نیست. پذیرش این مفروض بر چند اصل عقلی ـ نقلی ذیل استوار است که نقاط آغازین نوشتار حاضر را ایجاد می‌کنند:

۱ـ۱. اسلام به عنوان یک مکتب، مشتمل بر آموزه‌هایی فرامکانی و فرازمانی است. این معنا در کلام حضرت حق آمده است؛[1]

«ما هیچ چیز [در باب سعادت انسان] را در این کتاب فروگذار نکرده‌ایم».[2]

۱ـ۲. پیامبر اکرم ﷺ، بهترین الگوی ارائه‌شده این مکتب برای تبعیت می‌باشد.

«پس همانا برای آنانی که دل در گرو خدای متعال داشته و چشم امید به روز قیامت دوخته و خدای را بسیار یاد می‌کنند؛ رسول خدا الگویی نیکوست».[3]

از ترکیب این دو اصل چنین می‌توان استنتاج کرد که: پرسش از حاکمیت سیاسی به‌دلیل قرار داشتن در زمرهٔ سؤالات محوری‌ای که در ارتباط مستقیم با سعادتمندی

---

۱. این معنا در روایات به کرّات آمده است که دین از حیث رهنمون شدن به سعادت «جامع» است؛ برای مثال، از حضرت علی ﵇ چنین روایت کرده‌اند: اَمْ اَنْزَلَ اللهُ سُبْحانَهُ دیناً ناقصاً فاسْتَعانَ بِهِمْ علی اتْمامه.
از امام باقر ﵇ روایت کرده‌اند: اِنَّ اللهَ تَبارَکَ وَ تَعالی لَمْ یَدَعْ شَیْئاً یَحْتاجُ اِلَیْهِ اَلْاُمَةُ اِلّا اَنْزَلَهُ فی کِتابِهِ وَ بَیَّنَهُ لِرَسُولِهِ صلی‌الله علیه و آله
از امام صادق ﵇ روایت کرده‌اند: ما مِنْ شَیْءٍ اِلّا و فیهِ کِتابٌ اَو سُنَّةٌ.
برای مطالعهٔ این روایات و مشابه آن، رک. عبدالله نصری، انتظار بشر از دین، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، صص ۷۶ ـ ۷۰
ما فَرَّطْنا فی الْکتاب مِنْ شَیْءٍ ثُمَّ الی رَبِّهِمْ یُحْشَرُونَ، الانعام (۶): ۳۸.
لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللهَ والْیومِ الْاخِرِ وَ ذَکَرَاللهَ کَثیراً، احزاب (۳۳): ۲۱

۲. انعام (۶): ۳۸

۳. احزاب (۳۳): ۲۱

انسان است، موضوع نگاه دینی می‌باشد و درنتیجه، آنچه در سیره نبوی ﷺ در این زمینه به گفتار، کردار یا روش آمده است، بایستی که مبنای تعریف، تحلیل و الگوی اعمالی حاکمیت سیاسی در جوامع اسلامی قرار گیرد.[1]

۲. ملاحظه سیاست‌شناسانه

«حاکمیت»[2] حوزهٔ فرمان‌فرمایی یک دولت را شامل می‌شود که مشتمل بر دو عنصر مفهومی محوری است:[3]

یک. مرجعیت و استقلال دولت؛

دو. اختیار وضع قانون به دست دولت.

بر این اساس پرسش از «حاکمیت» ناظر بر دو بُعد می‌باشد: نخست آنکه، نظریهٔ توجیه‌کنندهٔ اعمال حاکمیت از سوی نظام سیاسی کدام است؛ دوم آنکه، روش اعمال حاکمیت چگونه است؟ درواقع، برای ارائهٔ هر دیدگاه مستقلی در باب حاکمیت، حداقل لازم است دو محور بالا مورد توجه قرار گیرد. نوشتار حاضر تلاشی است برای ارائهٔ پاسخی بومی به پرسش‌های حاکمیت مستند به سیرهٔ نبوی به‌گونه‌ای که امکان بهره‌برداری راهبردی از آن برای نظام‌های سیاسی معاصر وجود داشته باشد.

## شبکهٔ معنایی حاکمیت در سیرهٔ نبوی

زمانی «ویتگنشتاین»[4] در باب اهمیت زبان گفته بود «هر زبانی خود، شکلی از زندگی است»[5] چنین به‌نظر می‌رسد که گسترش مطالعات زبان‌شناسانه در حوزهٔ «قدرت»، آموزه‌ای بیش از

---

۱. شأن محوری سیاست در تدبیر امور دنیوی و اخروی انسان از نگاه اسلامی، موضوعی مهم است که به تولید تعریفی تازه‌ای از سیاست ـ متمایز از آنچه در گفتمان غربی آمده ـ منجر می‌شود. بر این اساس پرسش از سیاست اسلامی، سوالی کاملاً ضروری است که اسلام درخصوص آن به ارائهٔ دیدگاه پرداخته است. در این باره ر.ک: روح‌الله خمینی(ره)، **ولایت فقیه و جهاد اکبر**، تهران: الست فقیه، بی‌تا، صص ۶۳ ـ ۵.

2. Sovereignty

3. Jean blondel, **comparative, government**, Newyork, Philip allan, 1990, pp.16-22

4. Witgenstein

۵. احمد خالقی، **قدرت، زبان و زندگی روزمره**، تهران: گام نو، ۱۳۸۲، ص ۹۲.

این را تأیید نموده است و می‌توان ادعا کرد که: «هر معنایی خود، شکلی از حکومت است»؛ به این معنا که ساختارهای قدرت متأثر از منابع معرفتی‌ای هستند که از طریق تولید «معانی» بر رفتارها، گفتارها و حتی نهادهای تأسیس‌شده به دست قدرت سیاسی هویت می‌بخشند.[1] بر این اساس لازم می‌آید تا در مقام تحلیل هر موضوعی، نخست به شناسایی و شناخت مفاهیم مرتبط با موضوع در مکتب مورد نظر همت گماریم و از کنار هم گذاردن آنها، به معنای موضوع مورد نظر دست یابیم.[2]

آنچه من «شبکهٔ معنایی» نامیده‌ام درواقع، تصویر جامعی است که از رهگذر روش بالا درخصوص موضوعات مورد پرسش پدید می‌آید. در بحث از حاکمیت سیاسی، شبکهٔ معنایی که در سیرهٔ نبوی ایجاد شده را می‌توان به شرح زیر ترسیم نمود.

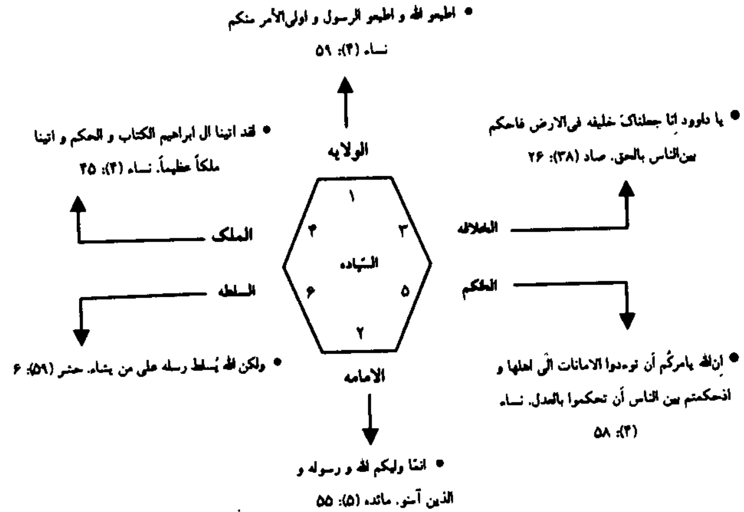
---

۱. این ادعا که می‌توان فلسفهٔ معاصر را «فلسفهٔ ویتگنشتاین» نامید، حکایت از اهمیت دیدگاههای او در ایجاد رخداد تحلیلی دارد. آنچه برای تحلیل‌گران سیاسی اهمیت دارد، رابطه‌ای است که ویتگنشتاین بین زبان و قدرت برقرار می‌سازد. این آموزهٔ او که زبان ما آدمیان است که نظر ما را دربارهٔ واقعیت‌ها تعیین می‌کند، هنوز هم درخور توجه است و بازی‌های زبانی را به بازی‌های قدرت مرتبط می‌سازد که موضوع بررسی ما در نوشتار حاضر هم است. جهت مطالعه در این زمینه ر.ک: هارت ناک، پیشین، صص ۱۲۴ ـ ۸۱؛ خالقی، پیشین، صص ۱۰۹ ـ ۸۲.

۲. مبادی اولیه و نظری این بحث را می‌توان نزد فلاسفهٔ متعلق به حوزهٔ «فلسفهٔ تحلیلی» سراغ گرفت. ظهور فلاسفه‌ای چون راسل و مور به این رخداد تازه هویت بخشیده است و سپس نزد ویتگنشتاین به بلوغ خود می‌رسد. تفکیک دو دسته از مفاهیم عملی و غیرعملی نقطهٔ آغاین ورود این فلاسفه به حوزهٔ بحث حاضر است که امکان ارائهٔ دو نوع برداشت از مفاهیم را به ما می‌دهد. در مقالهٔ حاضر همین رویکرد در بررسی، «حاکمیت» مورد توجه قرار گرفته است. برای مطالعه در این مبادی ر.ک:

- Paul Rabinsow and etal, **Interpretive Social Science**, Colifornia, Berkeley and Losangles, University of California, 1978.
- Jurgen Habermas, **Knowledge and Human Interest**, trans by Jeremy Shapiro, cambridg, polity press, 1994.
- Braia fau, **Social Theory and Political Practice**, London, george Allen and Unwin, 1975.

شبکه معنایی حاکمیت در گفتمان اسلامی




نمودار شماره (۱)

## ۱. ولایت

«ولاء» مطابق تعریف راغب در «مفردات» عبارتست از قرار گرفتن دو چیز در کنار یکدیگر به‌گونه‌ای که فاصله‌ای بین آن‌ها نباشد. از حیث اصطلاحی «وِلایت» و «وَلایت» هر دو به کار رفته است، که اولی به معنای «نصرت» و دومی به معنای «تصّدی» است.[1] آنچه در اینجا مدنظر است، «وَلایت» می‌باشد که با تعاریفی متعدد در گفتمان اسلامی به کار رفته است. مرتضی مطهری در ولاءها و ولایت‌ها چهار کاربرد را از یکدیگر تمیز داده است که عبارتند از:[2]

۱. ولای قرابت که بر ازدیاد مهر و محبت دلالت دارد؛

۲. ولای امامت که پیشوایی را می‌رساند؛

---

۱. مرتضی مطهری، امامت و رهبری، تهران: صدرا، ۱۳۷۰، صص ۱۵ ـ ۱۳.

۲. همان، صص ۵۹ ـ ۳۹.

۳. ولای زعامت که بر حق اعمال قدرت سیاسی دلالت دارد؛

۴. ولای تصرف که بر دوگونه تصرف تکوینی و تشریعی از بابت رسالت و امامت اشاره دارد. مطابق این تقسیم‌بندی می‌توان چنین ادعا کرد که «ولایت زعامتی» مصداق بارز حاکمیت سیاسی در حد بحث حاضر است. آیهٔ شریفهٔ قرآن، اثبات‌کنندهٔ این ولایت برای رسول خدا ﷺ و ائمهٔ مَعصومین ﷺ است:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا اطاعت نمایید و از رسول خدا و اولی‌الامر [نیز] اطاعت نمایید. پس چون در چیزی با یکدیگر به منازعه برخاستید، آن را به خدا و رسولش ارجاع دهید؛ اگر به خدا و روز قیامت باور دارید».[1] به این ترتیب عنصر مشروعیت در حاکمیت سیاسی از ناحیهٔ مفهوم «وَلایت» ایجاد می‌شود و معنا می‌یابد.[2]

## ۲. امامت

«امام» در لغت به‌معنای «پیشوا» است و از حیث اصطلاحی (در گفتمان اسلامی) بر منصبی متمایز از «رسالت» دلالت دارد که صبغهٔ عملی آن در قیاس با نبوت، بیشتر

---

۱. یا اَیُّها الَّذینَ آمنوا اَطیعُوالله وَ اَطیعوُالرسولَ وَ اُولِی‌الْأمرِ مِنکُمْ فَاِنْ تَنازَعْتُمْ فی شَیءٍ فَرُدُّوه اِلَی اللهِ وَ الرَّسُولِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤمِنونَ بِاللهِ وَ الیَومِ الاخرِ، النساء (۴): ۵۹.

۲. عدم توجه به تفکیک و تأثیرگذاری مفهومی منجر شده است تا برخی از نویسندگان حاکمیت سیاسی را معادل ولایت گرفته و از این ناحیه دچار گونه‌های متفاوتی از شبهات گردند. از آن جمله اینکه امکان استمرار حاکمیت دینی پس از رحلت رسول خدا ﷺ را به‌دلیل اتمام ولایت نبوی، منتفی بدانند. (ن.ک، فیلالی انصاری، **اسلام و لائیسیته**، امیر رضایی، تهران: قصیده، ۱۳۸۰. یا اینکه به‌دلیل وسعت قلمرو ولایت نبوی، حاکمیت سیاسی در اسلام را در زمره الگوهای تمامیت‌خواه قرار دهند. (محسن کدیور، **حکومت ولایی**، تهران: نی، ۱۳۷۸) و یا از ضرورت تفکیک بین این دو مقوله برای جلوگیری از تسرّی احکام مربوط به ولایت به حوزه حاکمیت سخن بگویند. (علی عبدالرازق، **اسلام و مبانی قدرت**، امیررضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۰). این دعاوی جدای از نظریات زبان‌شناسانه‌ای است که از نویسندگانی چون «لوئیس» ارائه شده است و تلاش دارد تا ولایت را در حد و اندازه «سلطنت عربی» فهم و درک نماید. (برنارد لوئیس، **زبان سیاسی اسلام**، غلامرضا بهروز لک، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸).

است. به عبارت دیگر اگر نبوت را به «راهنمایی» تعبیر نماییم، امامت در حکم «رهبری» خواهد بود.[۱] این تلقی از «امامت» در چند سطح تعریف‌پذیر است:[۲]

۱. مرجعیت دینی که از امام به عنوان کارشناس کامل دینی یاد می‌نماید که می‌تواند در نبود پیامبر ﷺ تفسیری متین و مطابق با حقیقت از نص و سیره ارائه دهد؛

۲. ولایت دینی که از امام به عنوان حجت زمان در هر عصر و دوره‌ای یاد می‌نماید و در بحث وَلایت به آن اشاره رفت؛

۳. رهبری جامعه که کاملاً صبغه و شأنی سیاسی دارد و اثبات زعامت برای امام می‌نماید.

مطابق این تقسیم‌بندی، حال می‌توان ادعای آن دسته از تحلیل‌گران را که قائل به یکی بودن معنای حاکمیت با امامت هستند، فهم نمود. به عبارت دیگر ـ و از این منظر ـ «امام» به‌دلیل منصوب شدن برای «رهبری جامعه»، باید عهده‌دار منصب حکومت گردد، تا بتواند به این وجه از ارادهٔ شارع تحقق بخشد. این معنا از امامت، مطابق تفاسیر شیعه، در چندین آیه از قرآن کریم آمده است؛ که از آن جمله می‌توان به آیات زیر اشاره داشت:

> «همانا منحصراً وَلیِ شما خداوند، و رسول خدا و کسانی‌اند که ایمان آورده‌اند؛ کسانی که اقامهٔ نماز می‌نمایند و زکات می‌دهند؛ درحالی که در رکوع هستند».[۳] ای رسول ما، آنچه را بر تو از ناحیهٔ خدایت نازل شده، ابلاغ کن؛ که اگر چنین نکنی، به‌مثابه آن است که هرگز رسالتت را نرسانده‌ای».[۴]

در این تفسیر حاکمیت با اعمال قدرت (به‌مثابه رهبر) پیوند خورده است و مفهوم «زعامت» در آن (حاکمیت) وارد می‌گردد.[۵]

---

۱. همان، صص ۲۹ ـ ۲۸.

۲. همان، صص ۵۸ ـ ۵۰.

۳. اِنَّما وَلِیُّکُمَ اللهُ وَ رَسُولُه وَالَّذینَ آمَنُوا الَّذینَ یُقیمُونَ الصَّلٰوةَ وَ یُؤتُونَ الزَّکوةَ وَ هُمْ راکِعُونَ، المائده (۵):۵۵.

۴. یا اَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ اِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ، المائده (۵):۶۷.

۵. عدم توجه به این تفکیک معنایی برخی از تحلیل‌گران را به آنجا رهنمون شده است که از نظریهٔ «سلطنت اسلامی» سخن بگویند و به این ترتیب روایتی ناقص از نظریهٔ «رهبری اسلامی» عرضه بدارند.

### ۳.خلافت

«خلافت» در لغت به معنای «جانشینی» است[1] و در اصطلاح اسلامی کاربرد آن را می‌توان به دو گونهٔ اصلی تقسیم نمود:

۱. خلافت تکوینی که براساس آن نوع انسان به‌دلیل بهره‌مندی از روح الهی شأن و مقامی عالی نسبت به دیگر موجودات می‌یابد و مستحق دریافت عنوان «خلیفهٔ الهی» می‌گردد. این معنا در آیهٔ شریفه از سورهٔ مبارکهٔ بقره به‌وضوح آمده است؛ آنجاکه خداوند خطاب به فرشتگان می‌فرماید:

«و آن هنگام که پروردگارت به ملایک چنین گفت که: من بر آن هستم تا بر روی زمین خلیفه‌ای مقرر دارم...»[2]

۲.خلافت انتصابی که دلالت سیاسی داشته و از نصب اشخاص یا گروهی معیّن برای تصدی زمام امور جامعه حکایت دارد. این معنا از خلافت به دو صورت «نصب عام» و «خاص» تجلی یافته است. امام‌خمینی (ره) این وجه از خلافت را مدنظر داشته‌اند، آنجاکه در کتاب البیع می‌نویسند: خداوند در زمان حضور، پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ را به‌طور مشخص به عنوان حاکم جامعهٔ اسلامی منصوب نموده و در دورهٔ غیبت به ذکر صفات و تعیین چارچوبی پرداخته است که اگرچه ضرورتاً شخص معیّنی را به عنوان حاکم اثبات نمی‌نماید، اما گروه خاصی را که دارای صفات مشخصی هستند (فقهای عادل) مشخص

---

درواقع، سلطنت با مبادی و اصول حاکمیت اسلامی در تعارض است و بازسازی اسلامی سلطنت، اقدامی جعلی در اندیشه و نظریهٔ سیاسی اسلام ارزیابی می‌گردد؛ برای مثال، نگاه کنید به:

ایمنی ابراهیم، **الاسلام و السلطان و الملک**، سوریه: دارالحصاد، ۱۹۹۸؛ یوسف ایبش، **السلطنه فی الفکر الاسلامی**، بیروت: دارالحمراء، ۱۹۹۴؛ ابراهیم الحرکات، **المجتمع الاسلامی و السلطه فی العصر الوسیط**، بیروت: افریقیا و الشروق، ۱۹۹۸.

۱. **المنجد الابجدی**، طهران: مؤسسه الفقهیه، ۱۳۶۳، ص ۴۲۰.

۲. وَ اِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ اِنّي جاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلیفَةً...، البقره: (۲): ۳.

می‌سازد.[1] این تفسیر از روایتی از رسول خداﷺ قابل استنتاج است، آنجاکه حضرتﷺ در پاسخ از اینکه خلفای ایشان چه کسانی هستند، می‌فرماید:

«کسانی که بعد از من می‌آیند، و راوی حدیث و سنت من هستند و [به این ترتیب] آن را به مردم می‌آموزند.»[2]

در خلافت انتصابی به «نصب خاص» نیز ذکر اسامی تک‌تک ائمهٔ معصومینؑ را جهت تصدی زمام امور جامعه داریم؛ چنان‌که در حدیث جابر آمده است. با این تفسیر، خلافت مؤید بُعد تشریعی حاکمیت می‌باشد که حکومت دینی را به حکومت الهی (اِن الحکم الا ایاه) متصل می‌سازد. این معنا در خطاب خداوند به رسولانش، چون حضرت داوودؑ، تجلی دارد، آنجاکه می‌فرماید:

«ای داوود، همانا ما ترا خلیفهٔ خود بر روی زمین قرار دادیم؛ پس بین مردم به حق حکم نما...».[3]

به این ترتیب آن دسته از تفاسیر که قائل به خروج موضوعی حکومت از رسالت هستند، معتبر نیستند و با ماهیت دینی رسالت هم‌خوانی ندارند. این تفاسیر اگرچه با استدلال‌های دینی طرح و پرورانده شده‌اند (از سوی نویسندگان اهل سنت یا شیعی)، به‌دلیل عدم هم‌خوانی با معنای «خلافت الهی»، نمی‌توانند بیانگر واقعیت سیاسی اسلام باشند.[4]

---

۱. روح‌الله موسوی الخمینی، شئون و اختیارات ولی فقیه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹، صص ۳۰ ـ ۲۹.

۲. قال رسول اللهﷺ: اَلَّذینَ یأْتونَ مِنْ بَعْدی یَروُونَ حَدیثی وَ سُنَّتی فَیُعَلِّمُونَها النّاسَ مِنْ بَعْدی، (محمدبن‌الحسن الحرالعاملی، وسائل‌الشیعه، بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی، ۱۱۰۴ق، باب ۸ حدیث ۵۰).

۳. یا داوُدَ اِنّا جَعَلْناکَ خَلیفَةً فِی‌الْاَرضِ فاحکم بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ... ص (۳۸): ۲۶.

۴. در پی ترویج ایده‌های عرفی‌انگارانه نسبت به سیاست در حوزهٔ دینی، شاهد ایجاد نسلی تازه از مطالعات دینی می‌باشیم که مستند به آیات و روایات، در پی تأیید این ایده هستند که حکومت جزء رسالت نمی‌تواند باشد؛ برای مثال نگاه کنید به:

فقها و حکومت، پیشین؛ و سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲ ـ ۶۹. شاید در این‌باره کمتر اندیشه‌گری را بتوان سراغ گرفت که همچون «ابوزید» به ترویج

### ٤. مُلک

مُلک به توانمندی تصرف در چیزی دلالت دارد و لذا از حیث معنا افادهٔ «استیلاء» (که لازمه توان تصرف است)، می‌کند.[1] به همین خاطر است که مفسّران کاربرد آن را در مقام توصیف آنچه خداوند متعال به پیامبران ارزانی داشته است، به معنای تأسیس حکومت و اعمال قدرت می‌دانند؛ چنان‌که در آیهٔ شریفهٔ ۴۵ از سورهٔ مبارکهٔ «نساء» آمده است:

«همانا به آل‌ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و پادشاهی بزرگی به ایشان عنایت کردیم».[2]

با این تفسیر «مُلک» نمود عینی حاکمیت را شامل می‌شود و نافی آن دسته از تحلیل‌هایی است که تأسیس حکومت را وظیفهٔ ذاتی اسلام ارزیابی ننموده و تجربه تاریخی موجود را مقتضای تحولات تاریخی آن دانسته‌اند.[3] مُلک در این معنا حامل این مطلب می‌باشد که «ولایت الهی» نه یک نظریهٔ انتزاعی (به‌مثابه ایدهٔ حکومت خدا که در اندیشهٔ غربی نیز آمده است)، بلکه واقعیتی عینی است که به هنگام تأسیس حکومت صالحان عینیت می‌یابد.[4] از این منظر اقدام سیاسی پیامبران الهی و در رأس آن‌ها حضرت‌محمد ﷺ،

---

رادیکال سکولاریسم در مطالعات دینی تأکید ورزیده باشد. به‌زعم او رویکرد سکولار علمی‌ترین و حقیقی‌ترین تأویلی است که می‌توان از متن دین ارائه داد. (ابوزید ۱۳۸۱) ریشه این انحراف در برداشت ناصواب از خلافت الهی است. نک: نصر حامد ابوزید، **نقد گفتمان دینی**، تهران: یادآوران، ۱۳۸۳.

۱. **المنجد الابجدی**، پیشین، ص ۱۰۰۴.

۲. فَقَدْ آتَيْنا آلَ اِبراهِيمَ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْناهُمْ مُلْكاً عَظِيماً، النساء (۴): ۴۵.

۳. محمد جعفری‌هرندی، **فقها و حکومت**، تهران: روزنه، ۱۳۷۹.

۴. عدم توجه به این بُعد از ماهیت اسلام، برخی لز نویسندگان ـ همچون العروی ـ را به آنجا رهنمون شده است تا ضرورت فراروی از چارچوب‌های فقهی ـ حکمی اندیشهٔ سیاسی اسلام برای درک واقعی «دولت» را پیشنهاد نماید و در نهایت از تعارض دولت و اسلام سخن بگوید. نک. عبدالله العروی، **اسلام و مدرنیته**، امیررضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱، صص ۲۲ و ۴۸ ـ ۴۲. این در حالی است که «هنجارها» جزئی مسلّم از واقعیت حاکمیت سیاسی در اسلام به شمار می‌آیند و نادیده انگاشتن آن‌ها نه به کمال واقعیت بلکه به نقصان آن منجر می‌شود.

تجلی این نوع از حاکمیت الهی بر روی زمین می‌باشند که از آن می‌توان به «حکومت دینی» تعبیر نمود.[1] با این توضیح تفاوت معنایی «مُلک» ـ آنجاکه خداوند متعال آن را برای پیامبران به کار می‌گیرد ـ با معنای متعارف آن‌که به «سلطنت» از آن تعبیر می‌شود، مشخص می‌گردد. درواقع، مُلک از حیث معنایی شأن استیلایی و اجرایی پیامبر ﷺ را افاده می‌نماید و به هیچ‌وجه دلالت ساختاری، مبنی بر ایجاد نظام سلطانی به دست پیامبر ﷺ ـ با عنایت به ابعاد شش‌گانهٔ حاکمیت اسلامی که در این نوشتار به آن‌ها اشاره شد ـ ندارد.[2]

### ۵. حُکم

حُکم در کاربرد «شرعی» آن، چنان‌که «آمدی» اظهار داشته است «اعتبار شرعی‌ای است که به عمل مکلف تعلق می‌گیرد».[3] اما در تعریفی عام می‌توان آن را به «مدلول خطاب» تعریف نمود که در حوزه‌های مختلف مورد بازتعریف است. این واژه اگرچه معادل با «حاکمیت» نیست، اما پاره‌ای از کاربردهای آن، از آن حیث که منطبق با کارهای ویژه حکومتی است، مؤید معنای حاکمیت می‌تواند باشد. برای مثال در مقام تفسیر آیهٔ شریفهٔ ۵۸ از سورهٔ مبارکهٔ «نساء»، مفسران بر این اعتقادند که تقارن دو واژه «امانت» و «حُکم» دلالت بر اطلاق این واژه بر «اعمال قدرت» دارد:

> «همانا خداوند به شما امر می‌کند که امانت‌ها را به صاحبان اصلی آن بدهید و چون در میان مردم حُکم می‌کنید به‌عدالت باشد...».[4]

بر این اساس، «حُکم» شأن اجرایی حاکمیت را شامل می‌شود. به همین دلیل است که آراء آن دسته از اندیشه‌گرانی که صرفاً در مقام تبیین و درک حاکمیت اسلامی براساس واژه «حُکم» بوده‌اند، ناقص و مشتمل بر ابعاد عینی و ساختاری حاکمیت نمی‌باشد.[5]

---

۱. ر.ک: محمدعلی رستمیان، **حاکمیت سیاسی معصومین** ﷺ، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۱.

۲. ر.ک. عبدالجواد یاسین، **السلطه فی الاسلام**، بیروت: مرکز الثقافی‌العربی، ۱۹۹۸، صص۲۵۸ ـ ۲۳۳.

۳. عیسی ولایی، **فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول**، تهران: نی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۵.

۴. اِنَّ اللهَ یَأمُرُکُمْ اَنْ تَؤَدُّوا الْاَماناتَ اِلی اَهْلِها وَ اِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ اَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ، النساء (۴): ۵۸.

۵. ر.ک: آن. کی. اس. لمبتون، **دولت و حکومت در اسلام**، سیدعباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، تهران: عروج، ۱۳۷۴، صص ۵۰ ـ ۲۹.

### ٦. سلطه

«سلطه» برخلاف کاربرد متعارف آن در حوزهٔ سیاست، در گفتمان دینی به معنایی عام آمده است و دلالت بر «توانایی»[۱]، «اجازه»[۲] و یا «حجّت»[۳] دارد. با این‌حال، کاربردی محدود نیز در حوزهٔ سیاست، با نگاه به مفهوم «حاکمیت» دارد. این معنا در دو آیه از قرآن کریم آمده است. اول، آنجاکه خداوند می‌فرماید:

«اگر خداوند می‌خواست، ایشان را بر شما مسلط می‌گردانید؛ پس امکان قتل شما را می‌یافتند...»[۴]

دوم، در سورهٔ مبارکهٔ حشر که می‌خوانیم:

«ولکن خداوند رسولانش را بر هر آنکه خواهند، مسلط گرداند»[۵]

در هر دو موضوع، عنصر «قهر» که مقوم بُعد اجرایی حاکمیت و سرکوب معارضان است، به‌صراحت آمده است. آنچه در این خصوص مهم می‌نماید آن است که سلطه صرفاً بخشی از کارکرد حاکمیتی را شامل می‌شود و چنان‌که برخی از نویسندگان ادعا نموده‌اند، انحصار حاکمیت دینی به اعمال سلطه را نمی‌رساند.[۶]

---

۱. وَ لا تَنفُذُونَ اِلّا بِسُلطان، الرحمن (۵۵): ۳۳.

۲. اَنَّهُ لَیسَ لَهُ سُلطانٌ عَلیَ الَّذینَ آمَنوُا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلوُنَ. اِنَّما سُلطانَهُ عَلیَ الَّذینَ یَتَوَلَّونَهُ، النحل (۱۶): ۱۰۰ ـ ۹۹

۳ اَلَّذینَ یُجادِلونَ فی آیات الله بِغَیرِسُلطان، مومن (۴۰): ۳۵.

۴. وَ لَوْ شاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَیکُمْ فَلَقا تَلُوکُمْ، النساء (۴): ۹۰.

۵. ولکِنَّ اللهَ یُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلی مَنْ یَشاءُ، الحشر (۵۹): ۶.

۶. ارجاعات برخی از تحلیل‌گران و شرق شناسان به تجربهٔ حکومت اسلامی، عموماً به‌دلیل استناد به مصادیقی که خروج محتوایی از دایرهٔ دینی داشته‌اند، نمی‌تواند صائب باشد؛ برای مثال، تفسیر دیکسون اگر چه مستند و نزدیک به تجربهٔ تاریخی بنی‌امیه است، طبعاً نمی‌تواند مستندی برای درک اسلام واقعی باشد. عدم تفکیک بین اسلام و تجربهٔ مسلمانان، یا عدم امکان و توان تمیز الگوهای راستین و انحرافی در حوزهٔ عمل مسلمانان، برای مطالعات این دسته از تحلیل‌گران، آسیب جدی‌ای را پدید آورده است که اعتبار یافته‌هایشان را مخدوش می‌سازد؛ برای مثال، به تحلیل و برداشت سیاسی دیکسون از سیاست اسلامی، مستند به تجربهٔ خلافت اموی مراجعه کنید.ر.ک: عبدالامیر دیکسون، **خلافت اموی**، گیتی شکری، تهران: طهوری، ۱۳۸۱.

با توجه به شبکهٔ شش‌وجهی ارائه‌شده از معنای حاکمیت در گفتمان اسلامی، حال می‌توان چنین استنتاج نمود که پیامبر اکرم ﷺ از ناحیهٔ رسالت و امامتی که داشته‌اند، سه وظیفه برای ایشان تعریف شده است. این سه وظیفه، تصویری جامع از وجود شش‌گانهٔ «حاکمیت» عرضه می‌دارد، که مشتمل است بر: تبلیغ، تقنین، تدبیر.

**تبلیغ** معرّف بُعد هدایت‌گری حاکمیت در جهان معاصر می‌باشد که در قالب تربیت و پرورش تجلی می‌نماید:

> «و بر پیامبر ﷺ به جز از ابلاغ تمام و کامل [احکام الهی]، چیزی بیشتر وظیفه نشده است».[1]

**تقنین** معرّف بُعد حقوقی و قانونی حاکمیت است که به‌دلیل نظم‌بخشی به روابط از اهمیت بسزایی برخوردار است. در این بُعد چند نکته درخور توجه می‌نماید:

اول، قوانین و اصول اولیه از ناحیه شرع وضع شده و پیامبر ﷺ ابلاغ کننده آن‌ها بوده است؛

دوم، پیامبر ﷺ بر حسب ولایت تشریعی‌شان در مواقع ضروری وضع حُکم می‌کرده‌اند. چنانکه امام‌صادق ؑ فرموده‌اند:

> «خداوند رسولش را به بهترین وجه تربیت نمود و سپس امر نمود که: هرآنچه را که او گوید و یا آورد، گردن نهید و از نواهی‌اش، دوری ورزید».[2]

سوم، رسول خدا ﷺ در مقام تقنین «ابلاغ، وضع و اجرای» قانون را به‌صورت همزمان دنبال می‌نمودند و از این حیث شأن رسالت دربردارندهٔ هر سه فعالیت قانونی بوده است.

**تدبیر** که دلالت بر تصدی عملی امور جامعه و تشکیل حکومت دارد و با هجرت پیامبر ﷺ به یثرب، امکان تحقق آن فراهم آمد و حضرت ﷺ نسبت به عملیاتی نمودن آن اقدام کرده بود. این وجه از حاکمیت منطبق با مفهوم اخص آن در حوزهٔ سیاسی

---

۱.محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت: دارلاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۳، ج۲، ص ۹۵، ج ۳۷، ص ۱۲۱.

۲. در این روایت، (امام ؑ) به آیهٔ شریفهٔ ۵۹ از سورهٔ مبارکهٔ حشر نظر دارند؛ آنجاکه خداوند متعال فرموده است: وَ ما اتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوه و ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، الحشر (۵۹):۷.

است و مشخص می‌شود که اقدام برای کسب قدرت و تصدی امور جامعه در بطن «رسالت» قرار داشته است و وظیفه‌ای ذاتی برای پیامبرﷺ بوده است.[1]

نتیجه آنکه مظاهر «حاکمیت» به معنای امروزی‌اش، در سیره نبوی ﷺ مدنظر بوده است و حضرتﷺ به اقتضای معنای بیان‌شده از شش واژهٔ معرّفی‌شده، موظف به اعمال قدرت بوده‌اند. این معنا را به بهترین وجهی امام خمینی (ره) بیین نموده‌اند، آنجاکه «حاکمیت سیاسی» را به عنوان شعبه‌ای از «ولایت» برای حضرتﷺ ضروری دانسته‌اند.

> «باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌اللهﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است».[2]

## شبکهٔ مصداقی حاکمیت در سیرهٔ نبوی

«وضع امور... ترکیبی است از اعیان و اشیاء... هر شیء یا عینی، اسمی مطابق خود دارد و هر اسمی مسمایی مطابق خود دارد که مدلول آن است... خصوصیت امر واقع این است که اشیاء و اعیان به‌نحو خاصی ترکیب می‌شوند».[3]

چنان‌که هارت ناک[4] به‌درستی بیان داشته است، امور چنان‌اند که در دو ساحت ذهنی و عینی «وجود» می‌یابند و از ترکیب این دو، تصویری ایجاد می‌شود که مبنای گفتگو و مناسبات ماست. به همین خاطر است که نگارنده برای تجزیه و تحلیل «مقولات»، شبکهٔ تحلیلی دو سطحی‌ای را پیشنهاد می‌نماید که مطابق آن مقوله‌ای واحد در دو دستگاه مفهومی و عینی، فهم شده است و از ترکیب آن دو، «چیستی» آن

---

۱. اصغر افتخاری، مصلحت و سیاست: رویکردی اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادقؑ، ۱۳۸۴، صص ۳۱۲ـ۲۴۵.

۲. روح‌الله موسوی خمینی(ره)، صحیفه نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

۳. یوستوس هوتناک، وینگنشتاین، منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی، ۱۳۰۶، ص ۴۹.

4. Hartnack

مشخص می‌شود. آنچه به عنوان «شبکهٔ معنایی» آمد، دربرگیرندهٔ وجه نخست از حاکمیت در سیرهٔ نبوی بود و در ادامه، وجه عینی آن ـ که مشتمل بر کاربردهای حاکمیت در عرصهٔ سیاست است و از آن به شبکهٔ مصداقی تعبیر نموده‌ایم ـ می‌آید.

اگرچه حاکمیت از حیث معنایی در حد و اندازه‌ای تعریف شده که برآورندهٔ نیاز انسان در مقام ادارهٔ جامعه‌اش باشد و از این حیث، معنای اراده شده با مقتضیات زمانی معاصر تناسب دارد، دلالت این سخن تحدید معنای حاکمیت به مؤلفه‌های سیاسی ـ اجتماعی متعارف نیست. به عبارت دیگر تحلیل شبکه مصداقی حاکمیت در سیرهٔ نبوی حکایت از آن دارد که «حاکمیت» با اصولی متفاوت از آنچه در بسیاری از مکاتب دیگر آمده است، شناسانده می‌شود.

### ۱. اصالت هدایت در مقابل اصالت قدرت

از آنجاکه سیاست در تجربهٔ بشری به «علم قدرت» تعریف شده است که رسالت آن مرکب از تلاش برای کسب، حفظ و توسعهٔ قدرت می‌باشد[۱]، در عمل ـ چنان‌که کارل مارکس[۲] نیز تحلیل و پیش‌بینی نموده بود ـ سازمان رسمی قدرت به ابزاری در دست افراد، گروه‌ها یا طبقاتی خاص تبدیل می‌شود که هدف اصلی از آن، تأمین منافع حاکمان می‌باشد. گرچه تعریف، مصداق و گسترهٔ منافع در مکاتب موجود (از لیبرالیستی تا مارکسیستی) یکسان نیست، اما التزام به این اصل به قاعده‌ای عمومی در تجربهٔ بشری تبدیل شده است.[۳] به همین سیاق برخی از تحلیل‌گران مسلمان در پی آنند تا حاکمیت اسلامی را با «منفعت»، معنا کرده و از این طریق به تصویری از حکومت اسلامی دست یابند که می‌توانند شکلی بسته یا باز (متناسب با تعریف مبنا از منفعت، اعم از منفعت عمومی یا خصوصی) به خود بگیرد.[۴] اما

---

۱. ر.ک: هانس جی. مورگنتا، **سیاست میان ملت‌ها**، حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۹، صص ۵ ـ ۳.

2. Karl Marx

۳. حسین بشیریه، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم**، تهران: نی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۴۴ ـ ۲۱.

۴. ر.ک: محمدهاشم کمالی، **آزادی بیان در اسلام**، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱، صص ۸۵.

در سیرهٔ نبوی حاکمیت با مفهومِ محوریِ «هدایت» معنا می‌یابد، و به همین دلیل است که خداوند متعال در مقام ذکر صفات پیامبر ﷺ می‌فرمایند:

«همانا از سوی خدا برای شما و از جنس خودتان، پیامبری آمد که مشاهدهٔ رنج و زحمت شما بر وی بسیار گران و دشوار است؛ بر هدایت شما حریص است و با مؤمنان رئوف و رحیم است».[1]

در سیرهٔ نبوی این معنا نمود تام دارد؛ چنانکه عموم مفسران و تاریخ‌نگاران بر این نکته تأکید دارند که چون حضرت ﷺ در مقام حکومت در مدینه قرار گرفت، بار رسالت خویش را سنگین‌تر یافت و چنان نبود که به واسطهٔ تصدی حکومت، امتیازی خاص برای خویش قائل شود.[2] این ویژگی حکومت نبوی چنان چشمگیر بود که مفسران نقل کرده‌اند چون آیه مربوط به اولویت پیامبر ﷺ بر مردم نازل شد، نه‌تنها مسلمانان، بلکه غیرمسلمانان ساکن در حوزهٔ حکومت اسلامی، آن را گرامی داشتند. دلیل این امر آن بود که ایشان با دریافتی که از سیره و سیرت پیامبر ﷺ داشتند، اولویت حضرت ﷺ را به‌مثابه مسئولیت‌پذیری ایشان در قبال کلیهٔ رفتار و وظایف مردم درک نمودند.[3] همین برداشت را پیامبر ﷺ تأیید نموده است، آنجاکه در مقام تفسیر اولویت‌شان خطاب به مردم می‌فرمایند:

«من از مؤمنان بر خودشان اولی‌ترم، لذا هر مؤمنی چون فوت کند و دینی بر گردن داشته باشد، قضای او بر من است و اگر مالی از خود به جای گذارد، از آن وراث اوست».[4]

---

۱. لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَئُوفٌ رَحِيمٌ. التوبه (۹): ۲۸.

۲. ر.ک. رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی، سیرت رسول الله ﷺ، جعفر مدرس صادقی (ویرایش و بازخوانی)، تهران: مرکز، ۱۳۷۳، صص ۲۴۴ ـ ۲۳۰.

۳. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۱۶، صص ۶ ـ ۳.

۴. قال رسول الله ﷺ: انا اولی بالمومنین من انفسهم فمن توفی من المومنین و ترک دنیا فعلّی قضاوه و من ترک مالا فلورثته، (محمدبن اسماعیل البخاری، صحیح‌البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ه.ق، ۵/۹). یا: من ترک مالاً فلورثته و من ترک کلاً فالینا، محمدبن‌اسماعیل‌البخاری، صحیح‌البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ه.ق، ۶۱/۵.

اگرچه «اولویت» ابعاد و سطوحی گسترده‌تر را نیز شامل می‌شود، اما این نکته که پیامبرﷺ در نظر و عمل، خود را در قبال هدایت مردم مسئول می‌دانستند، منجر شده بود تا حاکمیت، با «هدایت» و نه «قدرت»، معنا شود. تصریح خداوند متعال در مقام تسکین رسولش و دعوت وی به آرامش -برای هدایت‌گری -ناظر بر غلبهٔ عنصر «هدایت» بر سازمان قدرت است که ویژگی منحصربه‌فرد گفتمان سیاسی اسلام به شمار می‌آید:

«[ای پیامبر،] بدان که بسیاری از مردم چنان‌اند که حتی اگر تو بر هدایت‌شان حریصانه بکوشی، باز هم ایمان نیاورند...»[1] «وگروهی چنان‌اند که حتی اگر تو نیز حریصانه بر هدایتشان بکوشی، اما چون به ضلالت الهی گرفتار آمده‌اند، هدایت نگردند».[2]

با همین رویکرد است که مشاهده می‌شود پیامبرﷺ پس از استقرار نظم در داخل جامعهٔ اسلامی، به فراخوانی دیگر مردمان و حاکمان به اسلام اهتمام ورزیدند و تا روز آخر عمر مبارکشان، لحظه‌ای از این مهم غفلت ننمودند. نامه‌های حضرتﷺ به امپراتور روم، ایران، اسقف روم، اسقف ایله و... مؤید همین معناست.[3]

## ۲. اصالت وحدت در برابر اصالت تفکیک

اگرچه نظام‌های سیاسی معاصر جهت مهار قدرت به روش‌های تکثر مجاری اعمال حاکمیت تمسک جسته‌اند و آن را به‌مثابه راهکاری مؤثر در جلوگیری از فساد قدرت معرفی نموده‌اند،[4] اما در سیرهٔ نبوی تکثر به‌دلیل نوع تصویر ارائه‌شده از ماهیت حاکمیت، متصور نیست. دلیل این امر را می‌توان در بنیاد فلسفی حاکمیت سراغ گرفت که برخلاف گفتمان‌های سیاسی رایج، که از «مقبولیت» به عنوانِ منبع اصلی ایجاد

---

۱. وَ ما أکثَر النّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُومِنینَ. یوسف (۱۲): ۱۰۳.

۲. انْ تَحْرِصْ عَلی هُداهُمْ فَانَّ اللهَ لایَهْدِی مَنْ یُضِلُّ. النحل (۱۶): ۳۷.

۳. ر.ک: محمد حمیدالله، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمدﷺ و اسناد صدر اسلام، سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۷، صص ۱۷۰ ـ ۱۵۴.

4. see: Eric Wolf, **Pathway of Power**, California: c-v.p, 2001.

حاکمیت تعبیر می‌نمایند[1] در گفتمان اسلامی، تفسیری متفاوت ـ متناسب با شبکهٔ معنایی ارائه‌شده برای حاکمیت ـ مدنظر است. در رویکرد اسلامی، حاکمیت در عصر حضور برآمده از مفهوم «پذیرش» (امر الهی) می‌باشد. بنابراین، در مواجهه با امر الهی، آنچه موضوعیت می‌یابد «اطاعت» است و این سنتی است که کل جهان هستی را دربرگرفته است:

«و هر آن‌کس که در آسمان‌ها و زمین است، خواه ناخواه، فرمانبردار خداست»[2] ... «هر آن‌کس که در آسمان‌ها و زمین است، خواه ناخواه سجدهٔ الهی کند»[3]... «خداوند آسمان و زمین را به فرمانبری ـ خواه ناخواه ـ امر فرمود».[4]

با این تفسیر حاکمیت از ارادهٔ الهی منبعث می‌شود و «مقبولیت»، حداکثر سازوکار برای اجرایی نمودن آن ارزیابی می‌شود:

«و برای مؤمنان اعم از مرد و زن، اختیاری متصور نیست که چون خدا و رسولش بر چیزی امر فرمودند، در مقابل آن رأیی دیگر زنند»[5]

اما در عصر غیبت، وحدت مورد نظر از ناحیهٔ وضع چارچوب کلان حاکم بر تأسیس حاکمیت به دست شارع (نصب عام)، تحصیل می‌شود و عنصر تکثر به مصادیق «نصب عام» درون جامعهٔ اسلامی راجع می‌شود؛ به این معنا که رأی مردم در تعیین مصداق موضوع «نصب عام» برای اعمال حاکمیت مؤثر است و بدون آن حاکمیت اسلامی ایجاد نمی‌شود.[6] درهرحال آنچه در هر دو دوره حضور و غیبت درخور توجه

---

1. see: Norman Barry, **An Introduction to Modern Political Theory**, London: Macmillan, 200, p.p. 83-93.

۲. وَلَهُ اَسْلَمَ مَنْ فی السَّموات وَ الْاَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً، آل عمران (۳): ۸۳

۳. وَ لله یَسْجُدُ مَنْ فی السَّموات وَ الْاَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً، الرعد (۱۳): ۱۵.

۴. فَقالَ لَها وَ لِلْاَرْضِ ائتیا طَوْعاً اَو کَرْهاً، فصلت (۴۱):۱۱.

۵. وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ اِذا قَضَی اللهُ وَ رَسُولُهُ اَمْراً اَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ، الاحزاب (۳۳):۳۶.

۶. اصغر افتخاری، پیشین، صص ۴۵۰ ـ ۴۲۵.

می‌نماید، بنیاد شرعی حاکمیت است که به نصب عام یا خاص مشخص می گردد. همین ملاحظه است که امکان ایجاد تفکیک قوا به‌صورت غربی آن را در گفتمان اسلامی مانع می‌شود. آنچه امروزه ما تحت عنوان تفکیک قوا در جمهوری اسلامی نیز تجربه می‌نماییم، از همین حیث متفاوت با تجربهٔ نظام‌های غربی ارزیابی می‌شود که ظهور آن را می‌توان در ضرورت وجودی ولایت فقیه و تأثیر محوری ولی فقیه در اعمال حاکمیت مشاهده نمود.[1]

ملاحظهٔ بالا در سیرهٔ نبوی قابل مشاهده است؛ آنجاکه حضرت ﷺ با تأسیس حکومت، خود شخصاً به انجام وظایف اصلی حاکمیت پرداختند و با توسعهٔ قلمرو حکومت اسلامی نه‌تنها نسبت به واگذاری این حقوق اقدام نکردند، بلکه بر ارسال نایب و نماینده نیز اهتمام ورزیدند. اگر خواسته باشیم با واژگان امروزی سخن بگوییم، آنگاه باید بیان داشت که حضرت ﷺ در مقام حکومت، شخصاً به انجام وظایف ذیل اقدام می‌نمودند و تفکیکی از این حیث اصولاً معنا نداشت:

۱. وضع قواعد و ضوابط

پیامبر اکرم ﷺ پس از ورود به یثرب، نسبت به تعریف و عقد قراردادهایی مشتمل بر احکام مربوط به مناسبات مسلمانان با یکدیگر و مسلمانان با غیرمسلمانان اقدام نمودند که به منشورهای حکومتی شهرت یافته‌اند.[2]

۲. قضاوت و محاکمه

قضاوت وقت مورد توجهی از مدیریت نبوی را به خود اختصاص می‌داد و حضرت در این مقام به حل و فصل دعاوی و صدور حکم می‌پرداختند. وقایعی مهم چون «بحره الرّغاء»، «لیّه» و «ضیقه» از جمله مواردی هستند که از این بُعد درخور توجه‌اند.[3]

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، تهران: البیت فقیه، بی‌تا، ص ۵۵.

۲. ر.ک: ابن‌هشام، السیرة النبویه، القاهره: الحلبی، ۱۹۵۵، ج ۱، صفحه ۵۱۲ به بعد.

۳. همان، جلد ۱، ص ۴۱۲ به بعد.

### ۳. تصمیم گیری

با توجه به اهمیت و حساسیّت تصمیم‌های صادره از سوی جامعه اسلامی، پیامبر اکرم ﷺ شخصاً به صدور دستورهای حکومتی می‌پرداختند، و به این ترتیب هدایت امور کلان جامعه را عهده‌دار بودند؛ برای مثال، در جریان فتح مکه که عده‌ای به دنبال متشنّج کردن فرآیند فتح بودند، اعلام تصمیم پیامبر ﷺ مبنی بر «عفو عمومی» (اذهبوا فانتم الطلقاء)، مسیر حوادث را تغییر داد.[1] در همین‌باره می‌توان به تصدی مسئولیت تقسیم غنایم به دست حضرت اشاره داشت که با توجه به ملاحظات مالی، در اختیار مستقیم ایشان بود. نتیجه آنکه مقتضای حاکمیت در سیرهٔ نبوی، پذیرش اصل وحدت آن و مرجعیت نصب (خاص/ عام) الهی در اعمال قدرت است که راه را بر الگوی تفکیک قوای متعارف سد می‌کند.

### ۳. اصول گرایی در مقابل خواست‌گرایی

از جمله مشکلات الگوهای سکولار حاکمیت، پاسخ دادن به پرسش از «نحوهٔ جمع نمودن بین ثابت و متغیر» است. به این معنا که جوهر حاکمیت در مواجهه با اوضاع متحول محیطی، چگونه می‌تواند از خود صیانت کند؟ چنان‌که «ایوبی» در« اکثریت چگونه حکومت می‌کند؟» نشان داده است، الگوهای سکولار متأثر از ماهیت عمومی‌شان که بر «خواست اکثریت» استوار است، طبعاً محکوم به تبعیت از خواسته‌های متغیری هستند که به‌دلیل تحولشان ماهیت واحد نظام سیاسی را متزلزل می‌سازند.[2] اگرچه در گفتمان‌های رایج یافتن پاسخی درخور برای این مشکل دشوار می‌نماید، در سیرهٔ نبوی با تعریف اصولی چند، این معضل حل می‌شود و حاکمیت اسلامی مقید به این اصول تعریف شده است که از آن به «اصول گرایی اسلامی» می‌توان تعبیر نمود. با این تفسیر، تأثیر محیط اگرچه انکارناپذیر است، اما در حیطهٔ اصول ذیل معنا و مفهوم می‌یابد:

---

۱. همان، ج ۱، ص ۵۰۲.

۲. حجت‌الله ایوبی، اکثریت چگونه حکومت می‌کند، تهران: سروش، ۱۳۷۹، صص ۱۲ ـ ۹.

## اصل اول. التزام به حدود الهی

«حاکمیت» در عین بساطت و اقتدار، اجازهٔ تعدی به حدود وضع‌شدهٔ الهی را ندارد و از این حیث قدرت تابعی از ارزش‌ها ارزیابی می گردد:

«[ای پیامبر،] اگر از جانب خود سخنی بر ما ببندی، به‌سختی ترا گرفته و رگ حیاتت را قطع می‌نماییم؛ و کسی را نشاید که مانع چنین امری شود.»[۱]

برای مثال، مورّخان آورده‌اند که در جریان جنگ اُحد برخی از مسلمانان پیشنهاد مثله نمودن جنازه‌های دشمنان را به تلافی مثله نمودن پیکر پاک حضرت حمزه سیدالشهداء دادند، پس آیه نازل شد و رسول ﷺ و مسلمانان را از این اقدام نهی نمود.[۲] جریانی مشابه در داستان اسلام‌آوردن قبیلهٔ «ثقیف» به سال نهم هجری تکرار شد، که پیامبر ﷺ به امر الهی از پذیرفتن پیش‌شرط‌های ایشان برای اسلام‌آوردن ـ به‌دلیل مخالفت با حدود الهی ـ منع شد. چنان‌که از خواسته‌های «بنی‌عامر» به عنوان پیش‌شرط برای اسلام سر باز زد، چراکه در حیطه اصول و قواعد الهی قرار داشت و به‌صراحت فرمود:

«در این‌خصوص (خلافت پس از من)، موضوع توسط خداوند مشخص شده و آن را در جایی که خود صلاح بداند، خواهد گذارد.»[۳]

خلاصهٔ کلام آنکه تصریح حضرت حق به پیامبر ﷺ آنجاکه رسول خود را به اظهار عجز و ناتوانی در مقابل ارادهٔ الهی می‌نماید، دلالت بر این اصل دارد که هیچ‌کس را نشاید که از حدود الهی تجاوز نماید:

---

۱. وَ لو تَقَوَّلَ عَلَينا بَعْضَ الاقاوِيلِ لاَخَذْنا مِنهُ بِالْيَمينِ ثُمَّ لَقَطعنا مِنهُ الوَتينَ فَما مِنكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حاجِزينَ. الحاقه (۶۹): ۴۴ ـ ۴۷.

۲. وَ اَنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيرٌ لِلصّابِرينَ. النحل (۱۶): ۱۲۶.

۳. ابن‌هشام، پیشین، ج ۱، ص ۴۲۴.

«[ای پیامبر،] بگو من برای خود نفع و ضرری را نمی‌توانم حاصل نموده یا دور نمایم، مگر آن چیزی که خدا بخواهد.... پس همانا من کسی نیستم مگر یک بشارت‌دهنده و انذاردهنده برای کسانی که اهل ایمان هستند.»[۱]

### اصل دوم. رعایت حق‌الناس

در حکومت اسلامی، حَق مبنای اعمال قدرت است و چنان نیست که قدرت تولیدکنندهٔ حق باشد. به‌دلیل همین اختلاف بنیادین اسلام با الگوهای زورمدارانه است که حق‌الناس مطابق تعریف الهی، به حدّی تبدیل می‌شود که حاکمیت ملزم به رعایت آن است. در سیرهٔ نبوی موارد متعددی را می‌توان سراغ گرفت که پیامبر ﷺ، به‌رغم توان حکومتی، از اعمال قدرت برای رعایت حق‌الناس صرف‌نظر نموده‌اند؛ برای مثال، در جریان آماده‌سازی سپاه برای مبارزه با قبیلهٔ «هوازن»، به تسلیحات و تجهیزات صفوان‌بن‌امیّهٔ مشرک احتیاج افتاد. صفوان چون ارادهٔ پیامبر ﷺ را برای جنگ مشاهده کرد، پرسید: اموال مرا به زور می‌گیری؟ پیامبر ﷺ فرمودند: چنین نیست بلکه عاریه است و ضمانت آن‌ها بر ماست. پس طی قراردادی تجهیزات خود را واگذار کرد و گویند که خود نیز در خدمت سپاه ـ با گرفتن اجرتی ـ درآمد.[۲] موردی مشابه در ماجرای مواجههٔ مربع‌بن‌قیظی با پیامبر ﷺ، در ماجرای عزیمت سپاه مسلمانان به منطقهٔ احد رخ داد. او که از جملهٔ منافقان بود با درخواست پیامبر ﷺ برای عبور سپاه اسلام از باغ خویش، موافقت ننمود و پیامبر ﷺ او را مجبور نکردند.[۳]

### اصل سوم. انصاف

اگرچه در پرتو رعایت دو اصل قبلی، «حق» و «عدالت» در عملکرد حکومت اسلامی تجلی می‌یابد، اما در سیرهٔ نبوی می‌توان به وجه سومی اشاره کرد که می‌توان آن را از شاخص‌های مترقی حاکمیت اسلامی معرفی نمود. «انصاف» دلالت بر عدم استفاده از تمام ظرفیت‌های حقوقی و عادلانهٔ قدرت به دست حاکم دارد؛ به این معنا که حاکم

---

۱. قُلْ لا اَمْلِکُ لِنَفْسی نَفْعاً وَلا ضَرّاً اِلّا ما شاءَاللهُ وَ لَوْ کُنْتُ اَعْلَمُ الْغَیْبَ لَاسْتَکْثَرْتُ مِنَ الْخَیْرِ وَ ما مَسَّنِیَ السُّوءُ. اِنْ اَنَا اِلّا نَذیرٌ وَ بَشیرٌ لِقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ. الاعراف (۷): ۱۸۸.
۲. ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، ص ۴۴۰.
۳. همان، ج ۱، ص ۵۲۳.

برای هدایت مردم، از پاره‌ای حقوق خویش نیز چشم می‌پوشد. این تلقی از انصاف امروزه بسیار مدنظر است و وجهی انتقادی نسبت به الگوهای سیاسی به شمار می‌آید.[۱] انصاف در سیرهٔ نبوی به عنوان یک اصل اولیه مطرح بوده است و در مواضع مختلف شاهد توجه پیامبر ﷺ به این اصل مهم می‌باشیم. برای مثال در جریان عقد پیمان با یهودیان، حضرت ﷺ، اگرچه در موضع قدرت بودند، به‌منظور دعوت ایشان به اسلام، از اعمال زور خودداری ورزیدند و نمونه‌هایی از قراردادها را با ایشان منعقد نمودند که از حیث رعایت حال یهودیان، حتی در حال حاضر نیز بی‌مثال است.[۲] در ماجرای غزوهٔ «حنین» نیز رفتاری مشابه را با مسلمانان از پیامبر ﷺ شاهدیم؛ زمانی که بزرگان قبایل به خدمت حضرت ﷺ رسیدند و نسبت به نحوهٔ تقسیم غنایم به دست ایشان اعتراض نمودند، (دعوی ایشان آن بود که آن‌ها زحمت بسیار کشیده‌اند، اما پیامبر ﷺ غنایم را بیشتر به خویشان خود داده است!) رسول خدا ﷺ اگرچه می‌توانستند ـ به عنوان حاکم ـ از اختیار قانونی خود برای توجیه این سیاست بهره ببرند، چنین نکردند. ایشان، مسلمانان را جمع و طی خطبه‌ای مفصل خدمات ارزندهٔ مهاجران و انصار را یادآور شدند و نشان دادند که قدردان زحمات مسلمانان هستند. سپس فرمودند: آیا مایل نیستید که دیگران با غنایم از این جنگ به‌سوی خانه‌هایشان بروند و شما همراه رسول خدا ﷺ به‌سوی مدینه عازم شوید؟! چنین بود که تمام مسلمانان راضی شدند و با خرسندی تمام به مدینه ـ همراه رسول خدا ﷺ ـ بازگشتند.[۳]

## ۴. مشارکت در مقابل انحصار

در حالی که عمدهٔ ساختارهای قدرت در دوران جاهلی بسته بود و به شکل انحصاری تعریف شده بود،[۴] رسول خدا ﷺ با تأسیس حکومت اسلامی، مجالی موسع را برای

---

۱. ر.ک: فریدریش فون‌هایک، قانون، قانونگذاری و آزادی، مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.

۲. ر.ک: محمد حمیدالله، پیشین، از صفحه ۱۰۱ به بعد.

۳. ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، صص ۴۱۶ ـ ۴۱۴.

۴. ر.ک: عبدالعزیز سالم، تاریخ عرب قبل از اسلام، باقر صدری‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

مشارکت عمومی باز نمودند که مصداق بارز مردم‌سالاری دینی به شمار می‌آید. در این ساختار تازه، حاکمیت با تمام اوصافی که ذکر آن رفت، دربردارندهٔ مؤلفه‌های زیر نیز بود:

۱. مشارکت عمومی مسلمانان

حاکمیت اسلامی مقوله‌ای انحصاری ارزیابی نمی‌شود که در آن برای ارائهٔ دیدگاه‌های مخالف در چارچوب اهداف کلان نظام سیاسی، شأنی نتوان قائل شد. در سیرهٔ نبوی ، مواردی متعدد می‌یابیم که مسلمانان به ارائهٔ نظر در باب دیدگاه‌های پیامبر اکرم ﷺ می‌پرداختند که بعضاً حتی آن‌ها پذیرفته و اجرا می‌شد. تفکیک بین اوامر الهی و دستورهای حکومتی از این باب معنادار بود که در نوع دوم از فرامین، مسلمانان امکان عرضهٔ دیدگاه داشتند. (اگرچه هر دو از حیث وجوب یکسان بودند)؛ از این موارد در سیرهٔ نبوی می‌توان به جنگ خندق و رایزنی پیامبر ﷺ با حارث‌بن‌عوف و حذیفه‌بن‌بدر اشاره داشت که به‌دلیل مخالفت سعدبن معاذ و سعدبن‌عباده، حضرت ﷺ از عقد قرارداد با قبیلهٔ «غطفان» صرف‌نظر کردند.[1] در غزوه بدر کبری نیز «حباب‌بن‌منذربن جموح» استراتژی نظامی لشکر مسلمانان را نقد و حضرت ﷺ را به تغییر استراتژی راضی ساخت.[2] ملاحظاتی متعدد از این قبیل نشان می‌دهد که ساختار حاکمیت باز و غیرانحصاری تعریف شده است.

۲. مشارکت عمومی غیرمسلمانان

حاکمیت اسلامی به‌دلیل بهره‌مندی از عقل جمعی، صرفاً به دیدگاه‌های مسلمانان خود را محدود نمی‌سازد و سیرهٔ نبوی دربردارندهٔ مواردی است که نشان می‌دهد، چگونه غیرمسلمانان نیز در این خصوص مؤثر بوده‌اند؛ برای مثال، پیامبر ﷺ در ماجرای حمله به قلعهٔ طائف، رای یهودیان را صائب پذیرفتند و از نابودی تاکستان‌ها، مسلمانان را منع کردند؛ یا پیشنهاد بزرگان مسیحی را برای انصراف از مباهله تأیید نمودند. درمجموع چنین می‌توان استنتاج نمود که مجال حکومت برای دریافت، تحلیل و بررسی آراء کلیهٔ

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ص ۵۲۱.

۲. همان، صص ۶۲۲ ـ ۶۱۹.

شهروندان ـ اعم از مسلمان و غیرمسلمان ـ وسیع بوده و حاکمیت به‌صورتی مؤثر در این سطح تعامل می‌نموده است.[۱]

## نتیجه‌گیری

«... لازم است در بحث سلطه دو موضوع به شکل مستقل مورد بررسی قرار گیرد: تاریخ فلسفه و سلطهٔ تاریخ؛ و سپس مشخص شود که عقل اسلامی در این خصوص چگونه اندیشیده و عمل کرده است.... این دو موضوع به هم مرتبط و در فلسفه و اندیشهٔ اسلامی مدنظر بوده‌اند.»[۲]

چنانکه عبدالجواد یاسین به‌درستی اظهار کرده است، فهم موضوعات سیاسی در گفتمان اسلامی ناظر بر دو مؤلفهٔ تحلیلی است که به «تبارشناسی مفهومی» و «نمود عینی» آن، به‌صورت توأمان لازم است پرداخته شود. برای همین منظور نگارنده در نوشتار حاضر، سیرهٔ نبوی را که اعم از گفتار، کردار و روش پیامبر ﷺ است، مبنای بحث در تحلیل «حاکمیت» قرار داده است. از این منظر دو ساحت متفاوت ـ اما مکمل یکدیگر ـ برای حاکمیت در گفتمان اسلامی شناسایی شده است.

اول. حاکمیت در ساحت مفهومی که برآمده از شبکهٔ معنایی مرکب از شش واژهٔ «ولایت ـ امامت ـ خلافت ـ مُلک ـ حُکم ـ سلطه» می‌باشد. ابعاد شش‌گانه استنتاج‌شده از این مفاهیم، معنای حاکمیت را در گفتمان سیاسی اسلام ایجاد می‌کند. عدم توجه به این شبکه معنایی به ظهور معانی ناقصی از حاکمیت سیاسی منجر می‌شود؛

دوم. حاکمیت در ساحت کاربردی که برآمده از شبکهٔ مصداقی‌ای مرکب از چهار اصل زیر است:

۱. اصالت هدایت در برابر اصالت قدرت؛

---

۱. ر.ک: سیدجواد ورعی، حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۱، صص ۵۱۳ ـ ۴۷۸.

۲. عبدالجواد یاسین، پیشین، ص ۸

۲. اصالت وحدت در برابر اصالت تفکیک؛

۳. اصول‌گرایی در برابر خواست‌گرایی؛

۴. مشارکت در برابر انحصار.

با این توضیح حال می‌توان «حاکمیت اسلامی» را نظریه‌ای مستقل و با ساختار کاربردی متفاوت از نظریه‌ها و الگوهای غربی، ارزیابی کرد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

ابراهیم، ایمنی، **الاسلام و السلطان و الملک**، سوریه: دارالحصاد، ۱۹۹۸.

ابن‌هشام، ابومحمد عبدالمالک، **السیره النبویه**، القاهره: حلبی، ۱۹۵۵.

ابوزید، نصرحامد، **نقد گفتمان دینی**، حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران، ۱۳۸۳.

افتخاری، اصغر، **مصلحت و سیاست: رویکردی اسلامی**، تهران: دانشگاه امام‌صادق ﷺ، ۱۳۸۴.

انصاری، ع. فیلالی، **اسلام و لاییسیته**، امیر رضایی، تهران: قصیده، ۱۳۸۰.

ایبش، یوسف، **السلطنه فی الفکر الاسلامی**، بیروت: دارالحمراء، ۱۹۹۴.

ایوبی، حجت‌الله، **اکثریت چگونه حکومت می‌کند؟**، تهران: سروش، ۱۳۷۹.

بشیریه، حسین، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم**، تهران: نی، ۱۳۷۶.

ترنر، برایان، **ماکس وبر و اسلام**، سعید وصالی، تهران: مرکز، ۱۳۷۹.

جعفری هرندی، محمد، **فقها و حکومت**، تهران: روزنه، ۱۳۷۹.

حجاریان، سعید، **از شاهد قدسی تا شاهد بازاری**، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.

الحرکات، ابراهیم، **المجتمع الاسلامی و السلطه فی العصر الوسیط**، بیروت: افریقیا و الشروق، ۱۹۹۸.

حمیدالله، حمید، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام**، سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۵.

خالقی، احمد، **قدرت، زبان و زندگی روزمره**، تهران: گام نو، ۱۳۸۲.

خمینی، روح‌الله، **شئون و اختیارات ولی فقیه**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.

خمینی، روح‌الله، **ولایت فقیه و جهاد اکبر**، تهران: الست فقیه، بی‌تا.

دیکسون، عبدالامیر، **خلافت اموی**، گیتی شکری، تهران: طهوری، ۱۳۸۱.

رستمیان، محمدعلی، **حاکمیت سیاسی معصومان**، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۱.

همدانی، رفیع‌الدین اسحاق‌بن‌محمد، **سیرت رسول‌الله ﷺ**، جعفر مدرس صادقی (ویرایش و بازخوانی)، تهران: مرکز، ۱۳۷۵.

سالم، عبدالعزیز، **تاریخ عرب قبل از اسلام**، باقر صدری نیا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
عبدالرازق، علی، **اسلام و مبانی قدرت**، امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۰.
العروی، عبدالله، **اسلام و مدرنیته**، امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱.
القمی، محمدبن‌علی بابویه، **من لایحضره الفقیه**، تهران: آفتاب، ۱۳۷۶.
کدیور، محسن، **حکومت ولایی**، تهران: نی، ۱۳۷۸.
لمبتون، آن. کی. اس، **دولت و حکومت در اسلام**، سیدعباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، تهران: عروج، ۱۳۷۴.
لوئیس، برنارد، **زبان سیاسی اسلام**، غلامرضا بهروز لک، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۳.
مطهری، مرتضی، **امامت و رهبری**، تهران: صدرا، ۱۳۷۰.
مطهری، مرتضی، **ولاءها و ولایتها**، تهران: صدرا، ۱۳۷۰.
**المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**، (وضعه: محمد فوادعبدالباقی)، تهران: اسلامی، ۱۳۸۴.
**المنجد الابجدی**، تهران: موسسه الفقیه، ۱۳۶۳.
مورگنتا، هانس، **سیاست میان ملتها**، حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۹.
میر، ایرج، **رابطهٔ دین و سیاست**، تهران: نی، ۱۳۸۰.
نصر، حسین، **آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام**، انشاءالله رحمتی، تهران: دیبا، ۱۳۸۲.
نصری، عبدالله، **انتظار بشر از دین**، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
ورعی، سیدجواد، **حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان**، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۱.
ولائی، عیسی، **فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول**، تهران: نی، ۱۳۸۰.
هارت ناک، یوستوس، **ویتگنشتاین**، منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۱.
هاشم کمالی، محمد، **آزادی بیان در اسلام**، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱.

هایک، فریدریش فون، **قانون، قانونگذاری و آزادی**، مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.

یاسین، عبدالجواد، **السلطه فی‌الاسلام: العقل الفقهی بین النص و التاریخ**، بیروت: المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۸.

Barry, Norman، **An Introduction to Modern Political Theory**, London: Acmillan, 2000.

Blondel, Jean, **Comparative Government**, New York: Philp Allan, 1990.

Fay, Braian, **Social Theory & Political Practice**, London: George Allen & Unwin, 1975.

Habermas, Jurgen, **Knowledge & Human Interests**, trans by: Jeremy Shapiro, Cambridge: Polity Press, 1994.

Rabinsow, Paul & et.al, **Interpretive Social Science**, Colifornia: Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1987.

Wolf، Eric, **Pathway s of Power**, California: UCP, 2001.

# بنیان سیاسی رسائل پیامبر ﷺ

مرتضی بحرانی*

## مقدمه

فارغ از اینکه پیامبر اسلام ﷺ خود متنی نوشته باشد یا نه، تاریخ نامه‌هایی را از ایشان ذکر می‌کنند که بررسی محتوا، سیاق و زمینهٔ صدور آن‌ها الزاماتی سیاسی را از علت نگارش آن نامه‌ها به ما منعکس می‌کند. پرسش این است که چرا پیامبر ﷺ به نگارش و ارسال چنان نامه‌هایی اقدام کرد؟ علت یا علل سیاسی‌ای که می‌تواند توجیه‌گر این اقدام باشد، کدام است؟ در این بررسی، نامه‌هایی از ایشان مدنظر است که برای سران و پادشاهان کشورها و امپراتوری‌های عصر خود فرستاده بود و استدلال می‌شود که پیامبر ﷺ با ارسال نامه‌ها دو هدف عمده را دنبال می‌کرده است که وجه سیاسی آن‌ها بسیار برجسته است. اول اینکه، به‌نحو عملی به یاران خویش تفهیم کند که دین اسلام دینی عربی نیست، چنان‌که اعراب مسلمان، چنان تلقی‌ای را داشتند؛ و دوم اینکه قدرت سیاسی اسلام را از طَریق فراهم آوردن زمینه سلطه سیاسی بر روم و فارس گسترش دهد. تا آن زمان دایره ارتباط با این دو قدرت بزرگ و دیگر کشورهای همسایه، بر محور تجارت می‌چرخید؛ اما اگر بتوان از طریق مسلمان‌کردن آنها، ارتباط عمیق مذهبی و اعتقادی برقرار کرد، دیگر چه نیازی به سایر انواع

---

* پژوهشگر اندیشهٔ سیاسی اسلام، دانشجوی دکتری علوم سیاسی.

رابطه‌ها است. دقیقاً معکوس کردن معادله‌ای که هرآینه عملی کردن آن به نحو دیگر از طرف رقبا انتظار می‌رفت. به بیان روشن، پیامبراکرم ﷺ در برابر دو اجبار ایدئولوژیک و عرفی، که یکی از ناحیه وحی (جهان‌شمول بودن دین اسلام) و دیگری از سوی قومش (عربی ماندن دین اسلام) اعمال می‌شد، به‌نحوی هوشمندانه شیوه‌ای اتخاذ کرد که هر دو را پوشش دهد یعنی انحصار دینِ اسلام را از قومش برگرفت، و رهبری سیاسی امت را به آنان واگذار کرد. در این میان نامه‌های پیامبر ﷺ از جمله مستنداتی است که این مدعا را پوشش می‌دهد. نفس ارسال نامه و دعوت دیگر ملل به اسلام، دلالت بر غیرعربی بودن و عدم اختصاص دین اسلام به ساکنان جزیرةالعرب داشت؛ و محتوای نامه‌ها حکایت از گسترش قلمرو نفوذ سیاسی مسلمانان، و احتمالاً رهبری و اداره تازه‌مسلمانان توسط مسلمانان عرب و درنتیجه، التیام‌بخش مسلمانانی بود که جریحه‌دار عمومیت یافتن دینشان بودند. البته این تحلیل در پی تقلیل و یا نفی سایر ابعاد، اهداف و انگیزه‌های مستتر و آشکار در نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ نیست.

## سنخ‌شناسی نامه‌های پیامبر

قبل از اینکه به بررسی نامه‌های پیامبر اسلام ﷺ به ملوک پرداخته شود، ویژگی‌های عام نامه‌های آن حضرت ذکر می‌شود. این مهم از آن‌روست که در بررسی بنیان سیاسی نامه‌های پیامبر ﷺ دو وجه مدنظر است؛ یکی نفس اقدام به تألیف و ارسال نامه؛ و دیگری محتوا و سبک نامه‌ها.

### ۱. ویژگی‌های کلی رسائل پیامبر

تعداد نامه‌هایی که از پیامبر کتابت و روایت شده، مختلف است. احمدی در مکاتیب‌الرسول می‌گوید سیصدوشانزده نامه از پیامبر ﷺ را توانسته از کتب مختلف استخراج کند که از این میان، به صدوسی‌وهفت مورد آن‌ها فقط در کتب تاریخی اشاره شده است و متن آن‌ها موجود نیست.[۱]

۱. علی‌بن‌حسینعلی الاحمدی، مکاتیب الرسول، بیروت: دار صعب، بی‌تا، ج۱، ص۵ و صص۳۴ـ ۵۹.

نامه‌های پیامبر ﷺ را نمی‌توان به همین نحو که در کتب سیره آمده است، مسلم دانست.[1] بسیاری از آن‌ها به ثبت و ضبط تاریخ درنیامده است، در موارد بسیاری هم به‌نحو ناقص ذکر شده‌اند و مهم‌تر اینکه، برای برخی از پژوهشگران احتمال اضافه شدن چیزی به کمیت و کیفیت نامه‌ها نیز وجود دارد.[2] درمجموع، اختلاف در باب تعداد آن‌ها همواره از مباحث مورخین بوده است. طبق منبع‌یابی خرمشاهی و انصاری در **پیام پیامبر** ﷺ، از میان سی نامه مهمی که توسط آن‌ها گزینش شده، هیچ‌یک از نامه‌های پیامبر ﷺ (به جز مورد استثنایی نامه پیامبراکرم ﷺ به فاطمه زهرا)[3]، در کتب اربعه شیعه نیامده است. بحارالانوار برخی از نامه‌ها را ذکر کرده است؛ (ازجمله نامه پیامبر ﷺ به کسری، هرقل و نجاشی).[4] کتب شش‌گانه اهل سنت نیز تنها برخی از آن‌ها را ذکر کرده‌اند.[5]

---

۱. جالب توجه است که ابن‌طولون در جمع‌آوری خود، نامه‌ای را از پیامبر به کسری منتسب می‌کند که پیامبر در آنجا برای جلب توجه کسری به آیه «یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء» استناد می‌کند. محمدبن‌طولون الدمشقی، **اعلام السائلین عن کتب سیدالمرسلین**، راجعه عبدالقادر ارناووط و حققه محمود ارناؤوط، الثانیه، بیروت: موسسة الرساله، ۱۴۰۴/ ۱۹۸۷، ص۶۵. با این حساب آیا باید به آتش‌پرستی کسری قائل شد، چنان‌که در اخبار و حواشی نامه پیامبر ﷺ در کتب تاریخ آمده است، یا با توسل به این نامه اهل کتاب بودن کسری را فهمید؟

۲. به عنوان مثال محمد حمیدالله در باب نامه بیست‌ویکم دربارهٔ عبارتی که با زمینه صدور نامه سازگاری ندارد، پس از ذکر چند احتمال، می‌گوید احتمال قوی‌تر آن است که این عبارت بر اثر غفلت طبری یا راویانی که از او روایت نقل کرده‌اند، به متن نامه اضافه شده باشد. حمیدالله بیشتر اختلافات را ناشی از سهو در کتابت می‌داند. ر.ک: محمد حمید الله، **مجموعه الوثائق السیاسیة للعهدالنبوی و الخلافة الراشدة**، الطبقة الثالثة، بیروت: دارالارشاد، ۱۹۶۹/ ۱۳۸۹، صص۱۹ و۲۵. (از این اثر دو ترجمه به زبان فارسی موجود می‌باشد).

۳. درواقع این مورد، نامه نیست. طبق روایت زراره: جائت فاطمه علیها السلام تشکو الی رسول الله بعض امرها، فأعطاها رسول الله کریسة و قال تعلمی ما فیها... . کریسه متفاوت از رساله می‌باشد.

۴. محمد باقر مجلسی، **بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**، الثانیه، بیروت: الوفاء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳، به ترتیب:ج۲،ص۳۸۶، ج ۲۰، ص۳۸۳، و ج۱۸، ص۴۱۹.

۵. **پیام پیامبر** ﷺ (مجموعه‌ای از نامه‌ها، خطبه‌ها، وصایا، دعاها، تمثیل‌ها و سخنان جامع و فراگیر حضرت محمد ﷺ)، تدوین و ترجمه بهاءالدین خرمشاهی و مسعود انصاری، چاپ اول، تهران: جامی، ۱۳۷۶، صص ۹۴۹ـ۹۵۱.

نزد علمای اهل سنت، نامه پیامبر ﷺ به عمروبن‌حزم، صحیح‌ترین نامه به لحاظ سند است که البته هرکدام از صحاح سته قسمتی از آن را نقل کرده‌اند.[1] در باب اینکه آیا اصل نامه‌های منسوب به پیامبراکرم ﷺ، موجود می‌باشد یا خیر، حمیدالله بر این است که به جز اصل دو یا سه نامه، از بقیه نامه‌های پیامبر ﷺ نسخه اصل وجود ندارد.[2] لذا چون بیشتر

---

۱. عبدالحی کتانی، نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: سمت و حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴، ص۸۵

۲. محمد حمیدالله، پیشین، ص۱۰. این سه نامه عبارتند از: نامه به مقوقس، نامه به منذربن‌ساوی، و نامه به نجاشی که هر سه طی پژوهش‌های مستشرقان پیدا شده است. البته کتانی در پژوهش خود (۱۳۴۱ هجری قمری) در اصالت این نامه‌ها و صحت انتساب آنها به پیامبر تردید کرده است: «مسلمانان تا اطمینان نیابند نباید چیزی را به پیامبر ﷺ منسوب بدارند و کار مدعی دشوار است». او همچنین بر آن است که نامه پیامبر به پادشاه روم بعدها به اسپانیا برده شد. او در جستجوی نامه به اسپانیا رفت اما اثری از آن نیافت.«و گمان می کنم در دوره تسلط راهبان آن نیز مثل دیگر آثار عربی از بین رفته باشد». (عبدالحی کتانی، پیشین، صص۴ و ۸۳). در میان پژوهشگران، مستشرقان نیز به موضوع رسائل پیامبر اهتمام کرده‌اند. نزد برخی از آنها اصل تاریخی وجود چنین نامه‌هایی مورد تردید است. به‌نظر آنها اگر موضوع نامه‌های پیامبر چیزی بیش از داستان می‌بود، می‌بایست هم اکنون اثری از آنها در قلمرو کسانی که نامه به آنها ارسال شده بود، یافت می‌شد درحالی که اخبار مربوط به این نامه‌ها صرفاً در کتب تاریخی مسلمانان ذکر شده است. رک: محمدصالح‌البنداق، فی صحبة النبی (معلومات عامه موجزه عن رسولنا...)، الطبقه الثانیه، بیروت: دارالافاق الجدیده، الثانیه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸، ص۱۲۶. مونتگمری وات اساساً ارسال این نامه‌ها را از سوی پیامبر ﷺ امری بعید و غیرحکیمانه می‌داند. رک: عبدالله محمد الامین النعیم، الاستشراق فی السیرةالنبویة (دراسه تاریخیه لآراء وات، بروکلمان، فلهاوزن)، الطبقه الاولی‌هیرندن/ ویرجینا: المعهد الاسلامی للفکر الاسلامی، ۱۴۱۷/ ۱۹۹۷، ص۴۰. نکاتی از سوی خود مسلمانان درخصوص نامه‌ها ذکر شده که به‌نحو غیرصریح و ناخواسته، اصالت نامه‌نگاری را از سوی خود پیامبر ﷺ با تردید مواجه می‌سازد. به عنوان مثال گفته شده که مخاطبان ـ به جز کسری که البته پاره کردن نامه پیامبر ﷺ از سوی او مورد اجماع نیست ـ نامه پیامبر ﷺ و لوحی که نامه بر آن نوشته شده بود را گرامی داشته و این‌چنین ادعا کرده‌اند که وجود آن نامه نزد آنان، حکومتشان را استمرار می‌بخشد. در مورد نامه پیامبراکرم ﷺ به هرقل آمده است که او نامه پیامبر ﷺ را در محفظه طلایی قرار داد و در میان خاندانش دست به دست می‌شد تا اینکه یکی از نواده‌های او به نام ادفونش، آن نامه را وسیله شفاعت نزد ناصرالدین الله موحدی قرار داد و گفت ما این نامه را پسر از پدر به ارث برده‌ایم و اجداد ما وصیت کرده‌اند مادام که این نامه در خانه ماست ملک ما محفوظ است؛ و آن را از نصاری پنهان می داریم؛ چراکه پیغمبر ﷺ به خسرو

نامه‌ها به‌نحو سماعی از سوی مورخان نقل شده‌اند، نامه‌های طولانی حاوی بیشترین اختلاف از حیث مضمون هستند. در باب تاریخ صدور نامه‌ها نیز اختلاف‌نظر وجود دارد. ابوزهره در پژوهش خود می‌گوید صاحبان سیره و صحاح اتفاق‌نظر دارند که ارسال نامه از سوی پیامبر ﷺ پس از صلح حدیبیه و قبل از فتح مکه صورت گرفته است؛ اما در این اختلاف‌نظر دارند که آیا این جریان قبل از غزوه موته بوده است یا بعد آن. به‌نظر وی، که طی آن استدلال هوشمندانه‌ای هم ارائه می‌کند، قبل از غزوه موته بوده است.[1] نامه‌های پیامبر عمدتا در منابع تاریخی ذکر شده‌اند. درواقع، نامه‌های پیامبراکرم ﷺ بیشتر ارزش تاریخی دارند تا روایی. شیره ابن‌اسحاق (متوفی ۱۵۱) و طبقات ابن‌سعد (متوفی ۲۳۰) از اولین و قدیمی‌ترین منابع تاریخی هستند که رسائل پیامبر را ذکر کرده‌اند.

در باب نویسندگان و رسولان نامه‌های پیامبر ﷺ بیش از خود نامه‌ها و مضمون آن‌ها بحث شده است؛ به‌نحوی که در آثار موجود، کاتبان بر حسب اینکه چه چیزی را می‌نوشته‌اند، تقسیم‌بندی شده‌اند، اما خود نامه‌ها تقسیم‌بندی موضوعی نشده‌اند.[2] نکته مهم اینکه، به نقل از زیدبن‌ثابت، پیامبر ﷺ گفته بود چون ممکن است در نقل و ترجمه نامه‌های

---

و قیصر، نامه نوشت؛ خسرو، نامه را پاره کرد و ملکش پاره پاره شد و قیصر نامه حضرت را حرمت نهاد، ملکش پایدار ماند. گفته شده آن نامه در حریر سبزی در صندوق زرین با احترام کامل نگهداری می‌شد. (کتانی، پیشین، ص۸۲). در رابطه با نامه پیامبر ﷺ به نجاشی نیز این قبیل سخنان آمده است (همان، ص۸۴). نامه‌ای که سفیر ویرانی، تباهی و زوال حکومت آنان است، آن را گرامی می‌دارند تا حافظ حکومت آنان باشد! نامه‌ای که به اصالت و حقانیت آن ایمان ندارند اما به برکت و حرزگونگی آن اعتقاد دارند!

۱. محمد ابوزهره، خاتم پیامبران، حسین صابری، چاپ اول، مشهد: مرکز پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳، ج۳، ص۲۲۷.

۲. محمود ارناؤوط در مقدمه خود بر کتاب اعلام السائلین عن کتب سیدالمرسلین، به نقل از مختار وکیل در سفراءالنبی (۱۱)، آنها را به شش دسته تقسیم می‌کند: نویسندگان وحی، نویسندگان نامه به سران کشورها و قبایل، نویسندگان به حکام پیامبر در مناطق مختلف و به فرماندهان لشکر، نویسندگان معاهدات و صلح‌نامه‌ها، نویسندگان معاملات و نیازمندی‌های پیامبر، و ضبط کنندگان اموال بیت‌المال. محمدبن‌طولون‌الدمشقی، پیشین، ص۲۶.

من، مخاطبان آن‌ها را کم و زیاد کنند، زبان دیگران را بیاموزید؛[1] این اقدام باعث می‌شد تا سفرای پیامبر ﷺ خودشان محتوای نامه‌ها را برای مخاطبان ترجمه و تفهیم کنند. ابن‌فراء ارسال رسول به همراه نامه را از باب «کمال فائده و وجوب الحجه» می‌داند: «نامه و رسول همچون دست و زبان یکدیگر را کامل می‌کنند».[2]

عمده نامه‌های پیامبر ﷺ با «بسم الله الرحمن الرحیم» شروع می‌شوند. ظاهراً نوشتن «بسم الله الرحمن الرحیم» بعد از نزول آیه سی‌ام سوره نمل رواج یافت. نخست «باسمک اللهم» می‌نوشتند، آنگاه «بسم الله مجریها و مرسیها» و سپس «بسم الله ماشاءالله» تا آنکه «بسم الله الرحمن الرحیم» در نامه حضرت سلیمان به ملکه سبا در سوره نمل (آیه ۳۰) نازل شد، و حضرت نیز از آن پس بدان‌گونه نامه نوشت.[3] اگر این روایت قرین به واقع باشد، در آن صورت، احتمال الگوبرداری پیامبراکرم ﷺ از قرآن در تألیف نامه‌ها نیز قابل توجه می‌نماید؛ به دیگر سخن، نامه پیامبراکرم ﷺ به سران کشورها تداعی‌گر نامه حضرت سلیمان به ملکه سبا است. در آنجا حضرت سلیمان می‌نویسد: «این نامه‌ای است از سلیمان و به نام خداوند بخشنده مهربان. بر من برتری مجویید و در هیئت مسلمانان نزد من آیید».[4] بسیاری از نامه‌ها هم بدون بسمله هستند که البته نمی‌توان در این ادعا تردید نکرد که «بسمله از قلم راوی یا نساخ افتاده است».[5]

---

۱. عن زیدبن‌ثابت قال لی النبی: انی اکتب الی قوم فاخاف ان یزیدوا علی او ینقصوا فتعلم السریانیة. گفته شده زیدبن‌ثابت به زبان‌های فارسی، رومی، قبطی، حبشی، سریانی و عبری سخن می‌گفته و می‌نوشته است. محمد حمیدالله، پیشین، ص ۳۰.

۲. ابن‌فرا (ابی‌علی‌الحسین‌بن‌محمد)، رسل الملوک و من یصلح للرسالة و السفارة، تحقیق الدکتور صلاح‌الدین المنجد، بیروت: دارالکتاب الجدید، الاولی، ۱۹۴۷، الثانیه، ۱۹۷۲، ۳۰. صص۲۴ـ۲۷، او در این کتاب فهرستی از نام رسولان پیامبر ﷺ را نیز ذکر کرده است.

۳. عبدالحی کتانی، پیشین، ص۷۷.

۴. انه من سلیمان و انه بسم‌الله الرحمن الرحیم الا تعلوا علی و اتونی مسلمین، نمل (۲۷): ۳۰ـ۳۱.

۵. علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص۶.

نامه‌های پیامبر را می‌توان به چند لحاظ تقسیم‌بندی کرد؛ از نظر مضمون کلی (محور)، موضوعات جزیی (محتوا) و مخاطب. از نظر مضمون کلی شامل اقطاع و بخشش‌ها، امان‌نامه‌ها،[1] پناه‌نامه‌ها، صلح‌نامه‌ها، دعوت به اسلام، و بیان احکام می‌شود. محور نامه‌های پیامبر ﷺ شامل موضوعات زیر می‌شود: ۱. ذکر نام خدا؛ ۲. ذکر نام نویسنده و مخاطب؛ ۳. ذکر سلام؛ ۴. حمد خدا؛ ۵. امر به اسلام؛ ۶. شرح صفات خدا (نه دین اسلام)؛ ۷. تأکید بر تبعیت از پیامبر ﷺ یا پرداخت جزیه و تهدید و انذار از پیامدهای دنیوی و اخروی سرپیچی. مخاطبان نامه‌های پیامبراکرم ﷺ را می‌توان در طبقات زیر خلاصه کرد: ۱. امپراتور ایران و روم؛ ۲. پادشاهان کشورهای اطراف؛ ۳. روسای قبایل شبه جزیره؛ ۴. تمامی اهل یک قبیله؛ ۵.اقلیتهای یهودی و مسیحی؛ ۶. افراد متشخص؛ ۷. مدعی پیامبری؛ ۸ امیران لشکری اعزام شده به سرایا؛ و۹. افرادی که پیامبر ﷺ با ارسال نامه به آن‌ها در حکم سند، زمین یا اموالی را به آن‌ها هبه می‌کرد.

## ۲. مقتضیات زمانی و تأثیر عرف

گفته شده که تا سال هفتم هجری پیامبراکرم ﷺ مهر بر نامه‌های خود نمی‌نهاد. اما در سال هفتم که خواست نامه‌هایی را برای پادشاهان دیگر کشورها بفرستد، به ایشان گفتند پادشاهان نامه‌های بی مُهر را نمی‌خوانند. از این‌رو، ایشان برای خود مهری از نقره تهیه کردند که از سه کلمه محمد، رسول، و الله تشکیل شده بود.[2] در باب سبک نامه‌های پیامبر ﷺ و اینکه زبان، محتوا و شکل نامه‌ها متناسب با مخاطب متفاوت از هم می‌باشد، بسیار گفته شده است.[3] به‌رغم اینکه همدلی محققان مسلمان آن‌ها را واداشته است تا برای

---

۱. حمیدالله همهٔ امان‌نامه‌ها را صحیح و غیرمخدوش می‌داند چون «کسی نیاز به تالیف چنان نامه‌هایی در تاریخ نداشت». محمد حمیدالله، پیشین، ص۱۸.

۲. احمدبن‌یحیی بلاذری، انساب الاشراف، تحقیق محمود فردوس‌العظم، دمشق: بی‌نا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص۵۳۱؛ همچنین رک: عبدالحی الکتانی، نظام‌الحکومة النبویة المسمی التراتیب الاداریة، بیروت: دارالکتاب‌العربی، بی‌تا، ج۱، صص ۱۷۸ ـ ۱۸۰.

۳. به عنوان مثال: محمد حمیدالله، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام، سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۷، جلد دوم، صص ۲۸ـ۵۸؛ محمود البستانی، تاریخ الادب الاسلامی فی ضوء المنهج الاسلامی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، بی‌تا، ص۱۵۰.

نوشته‌های پیامبر ﷺ سبک معین و مشخصی را معرفی کنند، که معرف برجستگی ادبی و بلاغی ایشان باشد، حتی در باب مخاطبان هم‌ردیف و همسان هم نمی‌توان سبک واحدی قائل شد. آن همدلی باعث شده تا هرجا لغزشی از سیاق معین مشاهده شود، نسبت «اشتباه و سهو به راویان» و «تصرف‌های تقلیدگونه» به نسخه‌برداران داده شود. به‌نظر نمی‌رسد فقدان سبک واحد، خللی در شخصیت ادبی پیامبر ﷺ وارد کند تا آن، انگیزه‌ای برای یافتن سبک واحد برای نامه‌ها باشد؛ و یا واحد بودن سبک نامه‌های پیامبر ﷺ در کنار بعد وحیانی شخصیت ایشان، کمالی برای ایشان باشد.

همچنان‌که گفته شد محور بحث این پژوهش، نامه‌های پیامبراکرم ﷺ به سران و پادشاهان کشورهای همسایه و امپراتوری‌ها است. به گفته بیشتر مورخین و از جمله ابن‌سعد و نیز ماوردی، پیامبر ﷺ به هفت تن از ملوک اطراف جزیرةالعرب نامه نوشت و نامه‌ها را با فرستاده ویژه ارسال کرد: پادشاه روم (هرقل یا هراکیلوت)، ایران (کسری یا خسروپرویز)، حبشه (نجاشی یا اصحمه)، اسکندریه (مقوقس یا جریح‌بن‌مینا قبطی)، عمان (بنی‌جلندی یا جیفر و عبد)، یمامه (هوذه)، بحرین(منذربن‌ساوی).[1] در ادامه توضیح داده خواهد شد که پیامبراکرم ﷺ در نوشتن نامه به این افراد، شرایط و مقتضیات زمانه را رعایت می‌کرد. همچنین نامه‌هایی خطاب به حارث‌بن‌ابی‌اشمر حاکم ولایت تخوم در شام، حارث بن عبد، حاکم یمن و ثمامه‌بن‌اثال و جبله‌بن‌ایهم نیز، از پیامبر صادر شده است.[2] در این میان پادشاه ایران نامه پیامبر ﷺ را پاره کرد. هرقل پس از تحقیق از نبوت پیامبر ﷺ تصمیم به تسلیم گرفت اما با مخالفت قومش و تهدید به برکناری وی از قدرت، منصرف شد و به‌نحو زیرکانه‌ای جواب رد به پیامبر ﷺ داد. مقوقس نیز نامه پیامبر ﷺ را به فال نیک گرفت و خواست اسلام بیاورد، اما چنین نشد. او هدایایی از مال و کنیزکان برای

---

۱. گویا نامه موجود از پیامبر به منذربن‌ساوی اولین نامه پیامبر به او نیست بلکه، دومین نامه‌ای است که پیامبر در جواب نامه او نوشته است. محمد ابوزهره، پیشین،ص۲۴۶.

۲. ابن‌طولون، پیشین، ص ۱۶۴. (ابن‌طولون متوفی ۹۵۳ می‌باشد). همچنین رک: بنت الشاطی، با پیامبر ﷺ، سیدمحمد رادمنش، تهران: جامی، ۱۳۷۷، جلد اول، صص۳۵۳-۳۵۷.

پیامبراسلام ﷺ ارسال کرد. نجاشی[1] اسلام آورد. ملوک عمان اسلام آوردند. هوذه، پادشاه یمامه به پیامبر ﷺ جواب داد که مشروط بر باقی ماندن بر قدرت، اسلام می‌آورد. پیامبراکرم ﷺ به وی پاسخی نداد و او نیز از اسلام آوردن ابا کرد و بعدها به دست مسلمانان کشته شد. حاکم بحرین نیز اسلام آورد. اهل یمن نیز پس از دریافت نامه پیامبر ﷺ، اسلام آوردند. گویا پیامبراکرم ﷺ به مسیلمهٔ مدعی پیامبری دوبار نامه نوشت.[2] درمجموع برخی به دعوت پیامبراکرم ﷺ پاسخ مثبت دادند و برخی با زیرکی رد کردند و برخی دیگر سرکشی ورزیدند. به گفته ابن‌سعد این نامه‌ها بعد از صلح حدیبیه ارسال شد.[3]

---

۱. در اینکه آیا این نجاشی همان نجاشی‌ای است که مسلمانان در آغاز بعثت به قلمرو او هجرت کرده بودند یا خیر، اختلاف‌نظر وجود دارد. ابوزهره بدون التفات به چنین اختلافی، می‌گوید: وی پیش از ارسال این نامه اسلام آورده بود... و لذا ارسال این نامه از سوی آن حضرت برای تأکید و توضیح بیشتر مفاهیم رسالت بود. محمد ابوزهره، پیشین، ص ۲۴۰. اما از کتاب ابن‌طولون برمی‌آید که این نامه به همان نجاشی نوشته شده و پیامبر ﷺ برای نجاشی بعدی نیز نامه‌ای نوشته است که در دست نمی‌باشد. (محمدابن‌طولون، پیشین، صص ۵۷ ـ ۵۸).

۲. نامه‌ای که هم‌اکنون موجود است درواقع جواب پیامبر به نامه مسیلمه می‌باشد. او در نامه خود از پیامبر خواسته بود تا پیامبری او را به رسمیت بشناسد و وارد قلمرو او نشود: «فانی اشرکت معک فی الامر و ان لنا نصف الارض و لقریش نصف الارض و لکن قریشاً قوم یعتدون». و پیامبر در جواب او نوشت: «بسم الله الرحمن الرحیم من محمد رسول‌الله الی مسیلمة الکذاب السلام علی من اتبع الهدی اما بعد ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبة للمتقین». جالب اینجاست که پیامبر تا آخر عمر خود به نبرد مسیلمه نرفت. سال دوازدهم هجرت، ابوبکر، خالدبن‌ولید را به دفع او ارسال داشت و در جنگی که به شهادت هزارودویست نفر از مسلمانان انجامید (از جمله چهارصد صحابی) مسیلمه به قتل رسید. همان، ص ۱۱۲.

۳. همان، صص ۱۶۴ و ۱۰. پاسخ‌نامه‌های پادشاهان به پیامبراکرم ﷺ، در کتب تاریخی به‌نحو مختلف ذکر شده است. (احمدبن‌اسحاق‌بن‌واضح یعقوبی، تاریخ‌الیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲) جواب قیصر را آورده است. جواب مقوقس در (حلبی، السیرةالحلبیة، بیروت: داراحیاءالتراث العربیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۱) آمده است. نامه نجاشی در تاریخ طبری (همان، ص ۲۷۹) ذکر شده است.

## گذر از تبلیغ شفاهی به تبلیغ کتابی

پیامبر ﷺ با ارسال نامه به سران دیگر کشورها درواقع، تبلیغ دینش را به‌نحو دیگری دنبال کرد. بسیاری از مورخین اسلامی و محققان تاریخ پیامبر ﷺ، بر این نکته انگشت نهاده‌اند، اما این نکته ناتمام است که چرا پیامبراکرم ﷺ به این اقدام دست زدند؟ آیا ناکارایی تبلیغ شفاهی، ایشان را به تبلیغ کتابی سوق داد یا اینکه امکان تبلیغ بدان شیوه دیگر منتفی بود و قلمرو سلطه سیاسی پیامبر ﷺ مجالی فراخ‌تر را می‌طلبید؟ به‌نظر می‌رسد در نفس کتابت، در مقایسه با سخن و گفتگو، اعمال قدرت نهفته است.

### ۱. کتابت و اعمال قدرت

پیامبر اسلام ﷺ در آغاز، دعوت خود را به‌صورت شفاهی به مردم ابلاغ کرد؛ همه‌وقت، همه‌جا و با همه‌کس از آنچه بر او الهام شده بود سخن می‌گفت؛ خود میان مردم و قبایل می‌رفت و پیام دینش را تبلیغ می‌کرد. هنوز قرآن، تنها، خوانده می‌شد. تنها پس از آنکه یارانی چند یافت، کتابت آن ـ به‌نحو پراکنده و غیرمنسجم ـ آغاز گشت تا متن قرآن و دین اسلام استوار بماند. چندی نگذشت که با شکل‌گیری امتی اسلامی، پیامبر ﷺ قسمتی از تبلیغ پیغامش را با نوشتن نامه به سران و مردم قبایل اطراف مدینه و مکه پی‌گرفت. این مردم و قبایل همان‌هایی هستند که وصف «امی» بر خود نهاده‌اند؛ با خواندن و نوشتن کتاب، انس و الفتی ندارند. هنوز توصیه و دستور پسین پیامبر ﷺ مبنی بر سوادآموزی به آنان نرسیده است، اما پیامبراکرم ﷺ با نوشتن نامه آنان را به اسلام فرا می‌خواند. روند دعوت پیامبر ﷺ از شفاهی به کتبی نشان از نوعی استقرار سیاسی و قدرت‌یابی است. به گفته شکوری نوع دعوت محدود نمی‌باشد، بلکه طبق اقتضای حال ـ با سنجش دقیق شرایط مکانی و زمانی و نیز موقعیت اشخاص مورد دعوت ـ داعی باید خودش نوع دعوت را انتخاب کند.[1]

در سال‌های اولیه عصر مدنی، تمام تلاش پیامبر ﷺ معطوف به تثبیت پایه‌های دولت جدید در مدینه بود و به لحاظ جغرافیایی این دولت تا بدان حد گسترش نیافته

۱. ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، جلد دوم، ص۳۱۱.

بود که امپراتوری بیزانس و هم‌پیمانان عرب آن را به هراس افکند.[۱] پیامبرﷺ درواقع با اسلام آوردن ساکنان شبه‌جزیره، به دنبال مخاطب جدید بود. او خود را صاحب رسالت و حامل پیام می‌دانست و لازم می‌دید این پیام را دائماً و در همه‌جا تبلیغ کند. با این حال، میان تبلیغ شفاهی و تبلیغ کتابی تفاوت‌هایی است؛ احتمالاً تبلیغ کتابی از موضع قدرت و عمدتاً در جایی صورت می‌گیرد که مُبَلِغ خود را فرادست مخاطبان و افراد تحت تبلیغ می‌بیند، اما در تبلیغ شفاهی، شاید مبلغ، فرد یا افراد تحت تبلیغ را، حداقل از جهاتی، اگر نه فراتر از خود، هم‌سطح خود می‌داند.

درخصوص ملوکی که پیامبرﷺ برای آن‌ها نامه نوشت، اگر چه برخی (به عنوان مثال امپراتور روم و ایران) به لحاظ قدرت سیاسی و مادی افزون از پیامبراسلامﷺ بودند، پادشاهی آن‌ها تثبیت شده بود و پیامبراکرمﷺ به این امر وقوف داشت. اما به‌رغم اینکه دعوت آن‌ها به دین اسلام با ارسال نامه صورت گرفت که موید به رسمیت شناختن قدرت آن‌ها از سوی پیامبرﷺ است، پیامبراکرمﷺ به قدرت سیاسی آن‌ها توجهی نداشت. پیامبرﷺ در نامه‌ها و نحوه نگارش نامه‌ها نه‌تنها به علو قدرت مادی آن‌ها توجه نداشت، بلکه اساساً آن را به رسمیت هم نمی‌شناخت. از همین رو در نامه‌های موجود آنان با لفظ «عظیم» روم و فارس خطاب شده‌اند نه با لفظ پادشاه یا حاکم. درخصوص سران و پادشاهان کشورهای اطراف هم پیامبراکرمﷺ چنان به آن‌ها می‌نویسد که گویی حکومت و حاکمیت همه از آن اوست و او خود ایشان را بر آن مناصب نصب کرده است و آن‌ها در صورت اسلام و تسلیم، بر آن منصب ابقا می‌شوند. درواقع ارسال نامه به سران کشورها درآمدی برای ارسال جیش اسامه بود. پیامبر به اسامه فرمان داده بود تا اسلام را به داخل منطقه بلقا و الداروم از سرزمین فلسطین نفوذ دهد. به‌هرحال، صرف‌نظر از اینکه نامه پیامبرﷺ بر پادشاهانی چون هرقل و سران قوم او تأثیری گذاشت یا نه، این نامه باعث شد تا نام اسلام در میان رومیان و در

---

۱. عمادالدین خلیل، دراسة فی‌السیرة، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۹۶/ ۱۴۱۶، ج الرابعه عشر، ص ۲۳۴.

سرزمین شام شناخته شود و مردم از آن سخن گویند.[1] آنچه حائز اهمیت است، اجماع مورخان و پژوهشگران در تفاوت اساسی میان این دو مرحله از دعوت پیامبرﷺ است. بوطی با تفکیک این دو دوره، اولی را مرحله دفاعی و دومی را مرحله قتال می‌داند.[2]

## ۲. از تعامل تا اِعمال

آیا می‌توان نامه‌های پیامبرﷺ را از منظر سیاست خارجی تحلیل کرد. پیامبراکرمﷺ از زمان بعثت تا قبل ازهجرت با بیرون از مکه ارتباط چندانی نداشت. در مکه نظام سیاسی و اداری اسلامی شکل نگرفته بود. بنیان دولت اسلامی را می‌توان بیعت‌های دوگانه عقبه دانست که درواقع، آغاز برقراری روابط میان پیامبرﷺ و اهل مدینه است. با ورود به مدینه، روابط پیامبرﷺ با قبایل مدینه و سپس با مهاجرت مسلمانان از مکه به مدینه، روابط با کفار قریش آغاز شد. در نهایت بعد از صلح حدیبیه بود که رابطه پیامبرﷺ و مسلمانان با روم و فارس و قلمروهای تحت حکومت آن‌ها (از جمله حبشه، بحرین، عمان، یمن، نجران و حضرموت) آغاز شد. پیامبرﷺ بعد از اینکه از سران امپراتوری فارس و روم جواب منفی دریافت کرد، مستقیماً به رهبران سرزمین‌های تحت حکومت آن‌ها نامه نوشت و آن‌ها را به اسلام دعوت کرد. از سوی دیگر، به‌نظر می‌رسد پیامبراکرمﷺ به عنوان رهبر یک کشور با دیگر پادشاهان مکاتبه نکرد، او خود را رهبر همه جهان می‌دانست. بنابراین، این نامه‌ها چنان‌که گفته شده،[3] بر دیپلماسی و سیاست خارجی پیامبرﷺ دلالتی ندارد. دستور صریح پیامبراکرمﷺ در نامه‌ها تسلیم شدن مخاطبان بود. پیامبرﷺ همچنان‌که از خدای واحد سخن می‌گفت بر امت واحد هم تاکید می‌کرد. به‌نظر نگارنده در تعامل پیامبراسلامﷺ با غیرمسلمانان

---

۱. محمد ابوزهره، پیشین، ص۲۳۳.

۲. محمد سعید رمضان البوطی، فقه السیرة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴، صص ۲۳۰ ـ ۲۳۳.

۳. محمد صالح البنداق در کتاب خود با اختصاص فصلی تحت عنوان «النبی محمد منشیء موسسه الدبلوماسیة فی الاسلام»، ارسال این نامه‌ها از سوی پیامبر را نشانه‌ای بر دیپلماسی نزد پیامبر دانسته است. محمدصالح البنداق، پیشین، صص۱۲۶ ـ ۱۳۹.

اگـر رابطـه‌ای هـست، احتمـالاً موقـت و از سـر اضـطرار مـی‌باشـد و شـاید رابطـه بـا غیرمسلمانان چندان به عنوان رابطه مشروع، به رسمیت شناخته نشود. آشکار است کـه در نامه‌های پیامبر ﷺ بـه الزامـات مفهـومی و نظـری دیپلماسـی و روابـط خـارجی، در معنایی که ما امروزه اراده مـی‌کنـیم، تـوجهی نـشده اسـت. دیپلماسـی یـا آداب روابـط خارجی با یک کشور، در گـام اول مـستلزم بـه رسـمیت شـناختن آن کـشور و قـدرت سیاسی حاکم بر آن کشور است؛ چیزی که اساساً در متن نامه‌های پیامبر مفقـود اسـت. عمید زنجانی در رویکردی متفاوت می‌نویسد:

«ارسال پیام به سران دولـت‌هـا قبایـل و گـروه‌هـای مـذهبی، شـیوه و فـصل جدیدی از دیپلماسی پیامبر ﷺ بود. ... پیامبر ﷺ با این عمل بنیادی دست‌کم موانـع بـزرگ را از سـر راه خـویش و امـتش برمـی‌داشـت و بـا چـنین ابتکاری از بسیاری از خشونت‌ها و جنگ‌هـای ناخواسـته و تعـصبات نـاروا جلوگیری می‌شد».[1]

دیپلماسی، ناظر بر تعامل و رابطه است و پیامبر ﷺ در آن نامه‌ها نه در پـی تأسـیس رابطه‌ای بود و نه حتـی خواهـان استمرار رابطـه موجـود مبتنـی بـر تجـارت بـود، بلکـه به‌صورت یک‌طرفه و از موضع بالا پیامی را ارسـال مـی‌کـرد. از سـوی دیگـر، چگونـه می‌توان هم «موانع بزرگ را از سر خویش و امت خویش برداشت» و هم از «خـشونت، جنگ و تعصبات ناروا جلوگیری» کرد؟ شاید، به‌عکس، اگر آن نامه‌ها نبـود مـسلمانان در قرون بعد به دنبال گسترش قلمرو اسلام و فتوحات نمی‌رفتند.

واکنش احتمالی به نامه‌های پیامبر ﷺ را می‌توان در موارد زیر برشَـمرد: الـف)تـسلیم شدن؛ ب)پرداخت جزیه؛ ج)تمرد و جنگ؛ د)درخواست صلح؛ هـ) طفره از پاسخ صریح. سه مورد اول، آن چیزی بود که پیامبراکرم ﷺ و رسولان آن حضرت انتظار آن را داشتند،

۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی (حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام)، تهران: سـمت، ۱۳۷۹، ج۱، ص ۱۳۵.

و دو گزینه آخر مطلوب مخاطبان. از میان سه گزینه اول، تنها مورد پرداخت جزیه است که می‌توان در قالب روابط از آن بحث کرد. مسئله جنگ یا تسلیم شدن در چهارچوب روابط جای نمی‌گیرد چون طرفین در وضع برابر قرار ندارند. بنابراین، برخلاف گفته عادل البدری، «رساله‌های مکتوب پیامبر ﷺ، سفیر دولت اسلامی و سخنگوی رسمی آن»[1] در معنای امروزی، دیپلماسیَ محسوب نمی‌شوند. ضمن اینکه درخواست جزیه از پادشاه روم و فارس و دیگر کشورها که قلمروی متفاوت از مسلمانان داشتند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؛ اگر این سخن درست باشد که جزیه در مقابل تأمین امنیت اقلیت‌ها و غیرمسلمانان ساکن در قلمرو اسلامی اخذ می‌شد، در برخی نامه‌های پیامبر ﷺ شاید دلیل دیگری داشته است، زیرا امنیت اتباع روم و فارس از سوی مسلمانان تامین نمی‌شد، بلکه تهدید هم می‌شد. بنابراین، امر «کتابت» نامه و رساله از سوی پیامبر ﷺ، ماهیتاً متفاوت از تبلیغ شفاهی است. پیامبر ﷺ در آغاز دعوت به‌نحو شفاهی به اعراب می‌گفت «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»؛ شرط و جواب شرط به‌نحو درخواستی و از سر تمنا بود. در حالی‌که در موارد کتابت، شرط، امر محض (اسلم) و جواب شرط گزینه‌ای اقتداری (تسلم... فان ابیت... فان تولیت... فان لم تدخل فی‌الاسلام فاعط الجزیه... و ان ابیتما ان تقرا بالاسلام فان ملککما زائل عنکما و خیلی تحل بساحتکما) می‌باشد.

بر همین اساس می‌توان نکته دیگری را نیز ذکر کرد؛ تأمل در نامه‌های پیامبر ﷺ از یک‌سو و تأمل در واکنش‌های مخاطبان از سوی دیگر، بُعد دیگری از نیرومندی تبلیغ کتابی نسبت به تبلیغ شفاهی را آشکار می‌سازد. نکته مهمی که در مقایسه محتوای نامه‌های رسول اسلام ﷺ و واکنش نظری و عملی مخاطبان آشکار می‌شود این است که هرچه بیشتر پیامبراکرم ﷺ مخاطبان خود را می‌شناخت آن‌ها پیامبر ﷺ را کمتر می‌شناختند. در حالی‌که پیامبر ﷺ در نامه‌های خود با قاطعیت، پادشاهان را خطاب می‌کند و متناسب با شأن آنان گزینهٔ صریحِ گردن نهادن به دعوتش را پیش‌روی آن‌ها می‌نهد، آن‌ها در

---

۱. عادل البدری، فصاحه الرسول المصطفی و بلاغته، الطبعه لاولی‌بیروت: دارالاثر، ۱۴۲۳/ ۲۰۰۲، ص۳۲۳.

واکنش‌های خود یا از سر احتیاط و ترس و یا از روی جهل کامل نسبت به پیامبر ﷺ اقدام می‌کردند. طبق نقل تاریخ، پیامبراکرم ﷺ در نوشتن نامه‌ها از اصحاب خود در باب ویژگی‌های مخاطبان پرسش نکرد. گویی آن‌ها را می‌شناخت اما آن‌ها در پاسخ به پیامبر ﷺ در باب او به تحقیق پرداختند و گروهی را به مدینه ارسال داشتند تا در باب پیامبراسلام ﷺ تحقیق کنند. از همه موارد تأمل برانگیزتر، اقدام خسروپرویز است. او تنها دو نفر را ارسال می‌کند تا «آن مرد عرب را دستگیر و نزد او بیاورند».

در ادامه، دو وجه سیاسی نامه‌های پیامبراکرم ﷺ، یعنی تأکید بر غیرعربی بودن دین اسلام و تعبیه زمینه‌های قدرتمند شدن مسلمانان از سوی پیامبر ﷺ، به بحث گذاشته می‌شود.

## تبیین وجه غیرعربی دین اسلام

اولین انگیزهٔ سیاسی‌ای که می‌توان در پس‌زمینه اقدام پیامبر ﷺ برای تألیف و ارسال نامه دعوت‌آمیز تبلیغی به خارج از قلمرو حکومتش یافت، تبیین وجه غیرعربی دین اسلام برای مسلمانان عرب معاصر ایشان است.

### ۱. انحصارطلبی دینی عربی

درست است که پیامبر ﷺ دعوت خود را عالم‌گیر می‌دانست، اما مسلمانان عرب این مسئله را چندان جدی تلقی نمی‌کردند بلکه بر خلاف آن، برای خود نوعی انحصار در ایمان نیز قائل بودند. دین اسلام در عمل و کلام مردِ عربِ شبه‌جزیره، دینی عربی به حساب می‌آمد. بیانات مداوم پیامبر ﷺ درخصوص «لا فخر للعربی علی العجمی» و تذکار اینکه نژاد موجب مباهات نیست، درواقع، نمایشگر نوعی اعتراض به وضع فکری موجود بود که فرد عرب به آن اعتقاد داشت. بنا به گفته مسعودی در مروج الذهب، این تنها مسیحیان و یهودیان نبودند که منتظر بعثت پیامبری در میان اعراب بودند بلکه زمزمه دینی در میان اعراب چنان بود که انتظار ظهور پیامبر ﷺ، دغدغه‌ای فراگیر شده

بود. حتی بسیاری از روساء و ریش‌سفیدان قبایل می‌پنداشتند که آن موعود خود آنان هستند[1] و به گفته ابن‌خلدون، قوم عرب لحظه‌به‌لحظه منتظر ظهور «پادشاه خود» بود.[2] به گفته «گرونباوم» نشانه‌ای دال بر این نیست که قبایلی که امپراتوری و تمدن اسلامی را در آن دوره با فتوحات خود بنیان نهادند، نمایندگان خودآگاه از ایمان جدید بوده باشند تا در ضمن آن تشخص و تفرد، آن دین را بنمایند. برای اکثریت سربازان عرب وفادار به آن دین، این نکته بسیار حائز اهمیت بود که آنان به عنوان «اعراب»، سخنگوی این دین هستند. وفاداری آن‌ها به فرهنگ عربی به میزان وفاداری آن‌ها به خدای جهانیان. نزد نسل‌های بعد بود که خدا (الله) از حالت نژادی به جهان‌شمولی و ملت عرب به امت اسلام ترفیع پیدا کردند.[3]

این در حالی است که پیامبراکرم ﷺ دین اسلام را دینی غیرعربی می‌خواست. اشاره‌های پیامبر ﷺ به جزیه به عنوان یکی از گزینه‌های پیش‌روی مخاطبان حکایت از همین امر دارد که پیامبراسلام ﷺ از آغاز تصویری جهانی از دین و قلمروی حکومت خود داشت. نزد او همه زمین، ملک خدای واحدی بود که او مبلّغ و پیامبرش بود. برای همین هم دیگرانی که به ظاهر و بالفعل در قلمرو حکومت او نبودند، در صورت عدم تسلیم، با گزینه جزیه مواجه می‌شدند. در هیچ‌یک از نامه‌های پیامبر ﷺ (به جز نامه

---

۱. ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۵، ج۱، صص۴۸۵ـ۵۰۷. و به گفته مولوی در فیه ما فیه «مصطفی با صحابه نشسته بود، کافران اعتراض آغاز کردند. فرمود که: آخر شما همه معتقدید که در عالم یکی هست که صاحب وحی اوست، وحی بر او فرو می‌آید، بر هرکسی فرو نمی‌آید...». مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مقالات مولانا (فیه ما فیه)،ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ ششم، تهران: مرکز، ۱۳۸۴، ص۷۷.

۲. عبدالرحمن ابن‌خلدون، العبر (تاریخ ابن‌خلدون)، عبدالحمید آیتی، چاپ ششم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ج۱، صص۳۸۹ـ۳۹۰.

3. Gustave E.Von Grunebaum, **Islam in Medieval Hellenism**, University of California, 1966, p.179 (chap.XI, Islam Experience of Holy and concept on man).

ایشان به نجاشی) آنان را به ملک و پادشاه متصف نکرد.[1] زیرا به باور پیامبر ﷺ پادشاهی راستین از آنِ مسلمانان بود. البته مورد خاص نجاشی هم قابل تأویل است؛ با توجه به اینکه از نامه پیامبر ﷺ به نجاشی دو نسخه شبیه به هم به دست آمده است، که در یکی «سلم انت» و در دیگری «اسلم تسلم» ذکر شده، و نیز با توجه به اینکه در مصداق نجاشیِ مخاطب پیامبر ﷺ اختلاف‌نظر وجود دارد، اگر فرض بر این بگذاریم که اولاً از میان دو نسخه موجود، نسخه «سلم انت» درست باشد و ثانیاً مخاطب پیامبر ﷺ در نامه موجود، همان نجاشی نخستین باشد که مسلمانان نزد او هجرت کردند، در آن صورت، اتصاف او به ملک از سوی پیامبر اسلام ﷺ در ذیل تحلیل بالا قرار می‌گیرد. در نامه پیامبر ﷺ، اسلام او مفروض گرفته شده و لذا به‌نحو خبری گفته شده «تو در امان هستی/ تو مسلمان هستی» و مانند سایر نامه‌ها جمله به‌نحو شرطی ذکر نشده است. «سلم انت» به‌مثابه سلام کردن است، درحالی‌که «اسلم» سلام خواستن است؛ و چون نجاشی از پیش مسلمان شده بود و پیامبر ﷺ او را به فرمانروایی حبشه ابقا کرده بود در نامهٔ پیامبراکرم ﷺ به نام پادشاه و ملک متصف شده است.

### ۲. انحصارشکنی دینی پیامبر ﷺ

چنان‌که از منابع تاریخی نیز برمی‌آید یکی از دغدغه‌های پیامبراکرم ﷺ در ارسال نامه به سران کشورها و دعوت آن‌ها به اسلام، احتمال مخالفت پیروانش با این اقدام بود. به‌رغم تأکید پیامبر ﷺ بر جهانی بودن و غیرعربی بودن دین اسلام، مردمان شبه‌جزیره، اسلام را دینی عربی می‌دانستند. لذا هنگامی که پیامبر ﷺ خواست تا فرستادگان خود را به دربار پادشاهان بفرستد، در میان اصحاب خود خطبه‌ای ایراد کرد. پس از حمد خدا فرمود من قصد آن دارم که یکی از شما را به نزد پادشاه عجم بفرستم پس آن‌گونه که بنی‌اسراییل

---

۱. شیخ زروق در حواشی الصحیح گفته است: پیغمبر ﷺ از این جهت هرقل را «عظیم الروم» خطاب کرد که اگر «ملک الروم» می‌گفت، به‌نوعی حکومت وی را به رسمیت شناخته بود و غیرمسلمان شایسته عنوان «ملک» نیست. ر.ک: عبدالحی کتانی، نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام، پیشین، ص۷۷.

در مقابل عیسی سر به مخالفت برداشتند، در مقابل من مخالفت نکنید.[1] این احتمال مخالفت چند وجه می‌تواند داشته باشد: اول اینکه آن‌ها همانند بنی‌اسراییل می‌خواستند دینشان مختص خودشان باشد؛ از مخالفت‌های جدی بنی‌اسراییل با عیسی این بود که آن‌ها نمی‌خواستند مسیح، پیامبری عمومی باشد. آن‌ها چشم به منجی اختصاصی قوم یهود داشتند؛ دوم اینکه، عربَ تا زمان بعثت پیامبر ﷺ و تا آن زمان که پیامبر ﷺ تصمیم به ارسال نامه و دعوت غیرعرب‌ها به اسلام را داشت، تجربه جنگ برون‌مرزی در سطح کلان را نداشت (به جز مورد محدود ذی‌قار)؛ ارسال این نامه‌ها حتی قبل از غزوه موته صورت گرفته است.[2] نزد آن‌ها دعوت پیامبر ﷺ، صرف دعوت نبود؛ اگر لبیکی از مخاطب شنیده نمی‌شد، ممکن بود پیامبر ﷺ آهنگ جهاد کند. بنابراین، زدودن ترس از مواجهه‌ای که قبلاً برایشان سابقه نداشت و می‌توانست مخالفت آن‌ها با عمومی کردن اسلام را برانگیزد، انگیره‌ای قوی برای پیامبر ﷺ بود تا نامه‌هایی را برای کسانی ارسال کند که دیر یا زود مسلمانان می‌بایست با آن‌ها مواجه شوند. پیامبر ﷺ قدرتمندی مسلمانان را در مسلمان شدن غیرمسلمانان می‌دید.

پیامبراکرم ﷺ نه‌تنها با نوشتن نامه بر وجه غیرعربی دین خود نزد اعراب مسلمان (امتش) تصریح می‌کرد، بلکه به‌واسطه نامه‌ها و با ارشاد رسولان خود، این مسئله را به مخاطبان جدید نیز تفهیم می‌کرد. از یک‌سو عرب جزیره‌العرب باید می‌دانست که دین اسلام دین عربی نیست و از سوی دیگر غیرعربان نیز باید می‌دانستند که آنان هم مخاطب دین اسلام هستند. «حاطب‌ابن‌ابی‌بلتعه» در گفتگو با مقوقس، پادشاه قبطیان، می‌گوید: هر پیامبری که با مردمی همزمان شود آن مردم امت اویند و وظیفه آنان است

---

۱. محمد ابوزهره، پیشین، ص۲۳۴. البته روایت احمدی حکایت از آن دارد که اختلاف آنها به واسطه بعد طریق بوده است: «... انطلقوا ولا تصنعوا کما صنعت رسل عیسی‌بن‌مریم قالوا و ما صنعوا یا رسول الله قال دعاهم الی الذی دعوتکم الیه فاما من کان مبعثه قریبا فرضی و سلم و من کان بعثه مبعثا بعیدا فکره وجهه و تثاقل»، علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص۳۱.

۲. محمد ابوزهره، پیشین، ص۲۲۷.

که از او فرمان برند و تو نیز از همین کسان هستی که با این پیامبر همزمان شده‌اند.[۱] اگر پیامبراسلام ﷺ شخصاً دینش را خارج از قلمرو سرزمینی‌اش تبلیغ نمی‌کرد، تبلیغ آن توسط جانشینانش در ادوار بعدی با مشکلات اساسی روبه‌رو می‌شد و یا شاید اساساً غیرممکن می‌نمود.

## قدرتمندی مسلمانان در حوزه سیاسی

دومین بن‌مایه نامه‌های پیامبراکرم ﷺ به سران کشورها در دعوت آن‌ها به اسلام، قدرتمند نمودن مسلمانان در حوزه عمل سیاسی است.

### اسلم تسلم

یکی از محورهای ثابت نامه‌های پیامبر عبارت «اسلم تسلم» است. پیامبر ﷺ علاوه بر سلام آغازینِ نامه‌های خود در قالب عبارت «سلام علی من اتبع الهدی»، بار دیگر آن‌ها را به تسلیم و اسلام آوردن امر می‌کند. پیامبر امر در نامه خود به خسروپرویز می‌نویسد: «...سلام بر آن کس که هدایت پذیرد... من پیامبر خدا به سوی همه مردم هستم ... تسلیم شو تا سالم بمانی...».[۲]

در نامهٔ پیامبر به قیصر روم نیز به همین نحو پس از سلام غیرمستقیم (سلام بر آن‌کس) به او مستقیماً امر شده تا تسلیم اسلام شود، تا به واسطه آن در امان باشد.[۳] در نسخه‌ای دیگر،

---

۱. همان، ص۲۴۴.

۲. کتاب النبی الی کسری بسم الله الرحمن الرحیم من محمد رسول‌الله الی کسری عظیم فارس سلام علی من اتبع الهدی و آمن بالله و رسوله و شهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له و ان محمداً عبده و رسوله ادعوک بدعایه الله فانی انا رسول‌الله الی الناس کافه لینذر من کان حیاً و یحق القول علی الکافرین اسلم تسلم فان ابیت فان علیک اثم المجوس. محمد ابن طولون، پیشین، ص۶۶؛ ابن کثیر، سیره النبی، تحقیق صدقی العطار، بیروت: دار الفکر، ج۳، ص۱۹۵.

۳. کتاب النبی الی قیصر بسم‌الله الرحمن من محمد عبدالله و رسوله الی هرقل عظیم الروم سلام علی من اتبع الهدی اما بعد فانی ادعوک بدعایة الاسلام اسلم تسلم یوتک الله اجرک مرتین فان تولیت فان علیک اثم الیریسیین و یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و

پیامبرﷺ سه گزینه تسلیم، جزیه و جنگ را پیش‌روی او می‌نهد.[1] هر سه گزینه بر قدرت و قدرتمندی دلالت می‌کند، همچنین در نامه به جیفر و عبد، دو برادری که توأمان بر یک قلمرو حکومت می‌کنند، به همان نحو از دو نوع سلام سخن می‌رود، یکی معطوف ایمان است و دیگری معطوف به امر سیاسی. در این نامه آشکارا به آنان گفته می‌شود که اگر به اسلام گردن نهند، بر حکومت خود باقی می‌مانند والا حکومت از آن‌ها گرفته می‌شود.[2]

در نامه به منذر و مقوقس، نیز محورهای پیش گفته که بر سخنگویی پیامبر امر از موضع قدرت دلالت دارد، آشکار است. به منذر یادآوری می‌شود اگر اسلام نیاورد بداند که «دین من تا آنجاکه چارپایی بتواند بتازد، گسترش خواهد یافت».[3] ابقاء پادشاهان و امرایی که اسلام می‌آوردند (نجاشی بر حبشه و منذربن‌ساوی بر بحرین) هم نشان‌دهندهٔ این است که پیامبراسلامﷺ هم قدرتمندی امت اسلامی را مدنظر داشته و هم اینکه با فرستادن فردی از خارج آن سرزمین، مردم گمان نکنند که بیگانه‌ای بر شئون آن‌ها مسلط شده و در مقابل، آن‌ها احساس کنند فرمانروایی که به نام پیامبر امر بر آن‌ها حکم می‌راند از خود آن‌هاست.

---

لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون. محمدابن‌طولون، پیشین، ص۷۰؛ ابن واضح یعقوبی، پیشین ج۲، ص۷۷.

۱. ... انی ادعوک الی الاسلام فان اسلمت فلک ما للمسلمین و علیک ما علیهم فان لم تدخل فی الاسلام فاعط الجزیة فان الله یقول قاتلوا الذین لا یومنون ... .عادل البدری، پیشین، ص ۳۲۵.

۲. کتاب النبی الی جیفر و عبد ابنی‌الجلندی بسم الله الرحمن الرحیم من محمدابن‌عبدالله الی جیفر و عبدابنی‌الجلندی سلام علی من اتبع الهدی اما بعد فانی ادعوکما بدعایه الاسلام اسلما تسلما فانی رسول‌الله االی الناس کافه لانذر من کان حیاً و یحق القول علی الکافرین و انکما ان اقررتما بالاسلام ولیتکما و ان ابیتما ان تقرآ بالاسلام فان ملککما زائل عنکما و خیلی تحلُّ بساحتکما و تظهر نبوتی علی ملککما. محمدابن‌طولون، پیشین، ص۱۰۲.

۳. کتاب النبی المنذربن‌ساوی العبدی بسم الله الرحمن الرحیم من محمد رسول‌الله الی المنذربن‌ساوی سلام علی من اتبع الهدی اما بعد فانی ادعوک الی الاسلام فاسلم تسلم و اسلم یجعل الله لک ما تحت یدیک واعلم ان دینی سیظهر الی منتهی الخُفّ و الحافر. همان، ص۶۲.

داعیه قدرتمندی و گسترش قلمرو قدرت سیاسی، نه‌تنها در متن نامه‌ها بلکه در ذیل و حاشیه همه جریان‌های مرتبط با ارسال نامه‌ها وجود دارد؛ هرقل در پرس‌وجوی خود از وضع و حال صاحب نامه (محمدبن‌عبدالله) از وجود کاروانی از قریش به سرپرستی ابوسفیان در شام مطلع می‌شود. در پایان گفتگو با او می‌گوید: اینک اگر آنچه تو می‌گویی راست باشد، آن مرد (محمدبن‌عبدالله) همین نقطه‌ای را که زیر گام‌های من است، خواهد گرفت. همچنین او در گفتگوی مشورتی با سراسقف دربار و به دنبال تفاهم بر حقانیت پیامبر اسلام، از مسلمان شدن امتناع می‌کند. او می‌گوید: چون «در این‌صورت سلطنتم از میان خواهد رفت»؛[1] نه اینکه دین یا مسئله‌ای دیگر مورد تهدید باشد. در واکنش به اقدام کسری در پاره کردن نامه پیامبر امر، آن حضرت دعا (نفرین) می‌کند که «سلطنت او از هم پاشیده شود».[2] در جواب فرستادگان بازام‌شاه، کارگزار کسری در یمن، نیز پیامبر به آنها می‌گوید: «به پادشاه خود بگویید دین و حکومت من به همان‌جا خواهد رسید که کسری رسیده است».[3] در نامه پیامبر به هوذه (حاکم یمامه) نیز این مسئله تصریح شده است که «بدان که دین من تا آخرین سرزمینی که اسبان و شتران بتازند پیش خواهد رفت. اسلام بیاور تا در امان باشی و آنچه را در حوزه نفوذ خود داری به تو واگذار کنم». هوذه نیز با آگاهی از وضع خود و پیامبر ﷺ، و در پی تحقق نوعی بده‌بستان، به پیامبراکرم می‌نویسد «...اعراب از موقعیت من بیم دارند؛ پس اختیاراتی به من ده تا از تو پیروی کنم».[4] با این حال پیامبر در واگذاری قدرت به هوذه امتناع کرد.

---

۱. محمد ابوزهره، پیشین، صص ۲۳۱و ۲۳۴.

۲. این عبارت به‌نحو مختلف روایت شده است: «مزق و مزقت امته»، «ان یمزقوا کل ممزق»، «مزق الله ملکه». محمدابن‌طولون، پیشین، ص ۶۴.

۳. محمد ابوزهره، پیشین، صص ۲۳۶و ۲۳۸. وقتی پس از مرگ شیرویه، فرزند کسری، دختر او به پادشاهی رسید پیامبراکرم ﷺ فرمود: «مردمی که یک زن را فرمانروای خود کرده باشند، به رستگاری نخواهند رسید».

۴. همان، ص ۲۵۴.

توجه به قدرت در برخورد رسولان پیامبر ﷺ با مخاطبان نامه‌ها نیز مشهود است. عمروعاص، فرستاده پیامبر ﷺ نزد جلندی، فرمانروای عمان، به او می‌گوید:

«کسی جز تو نمانده و اگر هم‌اکنون ایمان نیاوری، لگدکوب اسبان خواهی شد و سرسبزی و خُرّمیت نابود خواهد شد. پس مسلمان شو تا سالم بمانی و حکومتت ابقا شود».[1]

به‌رغم تأکید عمروعاص بر اینکه اگر او اسلام بیاورد رسول خدا او را پیشوای قومش قرار خواهد داد، او در جواب نامه پیامبر ﷺ به عمرو می‌گوید:

«من ضعیف‌ترین مردم در میان اعراب خواهم بود اگر نتوانم آنچه را در دست دارم حفظ کنم. او (پیامبر ﷺ) نیز سپاهش به اینجا نخواهد رسید و اگر برسد با چنان نبردی روبه‌رو خواهد شد که تاکنون ندیده است».[2]

به گفته برادرش، حرص او به سلطنت مانع اسلام او شد. اما بررسی آن‌ها از وضع همسایگان نزدیک خود که یا به اختیار و یا به اکراه به اسلام روی آورده بودند، نهایتاً آن‌ها را به اسلام رهنمون کرد. همچنین شجاع‌ابن‌وهب به جبله‌بن‌ایهم، حاکم شام، وعده می‌دهد که «اگر مسلمان شوی اهل شام نیز از تو پیروی می‌کنند و رومیان نیز از تو می‌هراسند». تأکید بر این است که همگان مسلمان شوند.[3] مهاجرابن‌ابی‌امیه نیز به حارث‌بن‌عبدکلال از ملک و منشأ قدرت سخن می‌گوید: «اگر نظر بر آن داری که ملوک بر مردم چیره‌اند، بدان و بنگر که چه کسی ملوک را چیرگی بخشیده است».[4] همچنین وقتی خدیو مصر از مواجهه با عباده‌بن‌ثابت، سخنگوی هیئت اعزامی به مصر، که مردی سیه فام بود، طفره رفت، عباده به او گفت: اگر از من با سیاهی و سالخوردگی و ناتوانی بیمناکی، بدان که در لشکر ما هزارتن از من سیاه‌تر و نیرومندتر

---

۱. همان، ص۱۰۰.

۲. محمد ابوزهره، پیشین، ص۲۵۱.

۳. عبدالحی کتانی، پیشین، ص۹۳.

۴. همان، ص۹۴.

هست. به‌دلیل همین محوریت قدرت است که نگاه و واکنش مخاطبان نیز از سر قدرت است. وقتی عباده سه گزینه (مسلمان شدن، پرداخت جزیه و یا جنگ) پیش‌روی حاکم مصر می‌گذارد، مشاوران او هیچ‌یک را نمی‌پذیرند، اما حاکم مصر رو به آن‌ها می‌گوید اگر قرار است بعد از کشتار و اسارت جمعی، بپذیریم بهتر است همین حالا بپذیریم.[1] به جز مورد نجاشی و مردم حبشه در مورد سایر پادشاهان و حاکمان، تاریخ از پذیرش به طوع سخن نگفته است، والبته این امری طبیعی است.

گفته شده است که پیامبر ﷺ فتح سرزمین‌های خارجی را به مثابه جایگزینی برای تجارت مدنظر داشت: به‌جای اخذ مال دیگران از طریق دادوستد، می‌توان آن را با جنگ به دست آورد. برخی آیه ۲۴ توبه را در ترغیب جهاد بر تجارت منظور داشته‌اند.[2] در نقدپذیری و عدم اتقان ایده تقلیل جهاد پیامبر ﷺ به کسب غنیمت تردیدی نیست. در مقابل، عموماً بر این رأی تأکید می‌شود که در دعوت پیامبراکرم ﷺ، جهاد صرفاً برای از بین بردن موانع و آزار و تهدیدهای مشرکان بوده و بنابراین، جنگ محوریت نداشته است. اما در پرسش از اینکه آن مانع چیست و آیا عارض بر جامعه است یا ذاتی آن، آن مدعا با تردیدهای اساسی روبه‌رو می‌شود. اگر در همه جوامع یک نهاد مرکزی حکومت وجود دارد که مانع تبلیغ و رشد و تعالی مسلمانان می‌شده، پس جنگ هم ضروری اسلام بوده است.

## نتیجه‌گیری

بررسی شواهد درخصوص نامه‌های پیامبراکرم ﷺ نشان می‌دهد که اقدام پیامبر ﷺ در ارسال نامه‌ها، علاوه بر ضرورت برخاسته از وحی، از جهتی دیگر، اقدامی عرفی و از

---

۱. همان.

۲. ابن‌هشام جعیط، الفتنة، جدلیه الدین و السیاسة فی الاسلام المبکر، بیروت: دارالطلیعه، الاولی، ۱۹۹۱، الخامسه، ۲۰۰۵، ص ۳۶.

سر سنجش سیاسی بوده است. با این‌حال، به‌نظر می‌رسد نامه‌های پیامبر ﷺ علاوه بر آنکه راوی پیام عالم‌گیر ایشان در بُعد ایمان بود، حکایت وضع اجتماعی زمانه‌ای است که ایشان در آن زیست سیاسی می‌کرد. پیامبر ﷺ در سال ششم هجری به لحاظ سیاسی وضعیتی را تجربه می‌کرد که می‌بایست آن را پشت سر می‌گذاشت: دین استقراریافته‌ای که عرب به عنوان اولین گرونده نه‌تنها افتخار التزام به آن را داشت، بلکه غرور و سودای انحصار آن را نیز در سر می‌پروراند. از سوی دیگر قدرتی که پیامبراکرم ﷺ به لحاظ سیاسی یافته بود، مجال بیشتری برای اعمال می‌طلبید.

درواقع، انگیزه دوم در ارسال نامه‌ها، انگیزه اول را کامل می‌کرد: جمعیتی که می‌بایست دیگران را در دین خود شریک می‌کرد، لازم می‌بود قدرت سیاسی برای مدیریت جامعه هم داشته باشد. اگر روند گسترش اسلام آن‌گونه که انتظار می‌رفت، پیش می‌رفت، جمعیت مسلمان غیرعرب بیش از عربان می‌شد. طبق این تحلیل، پیامبر ﷺ در کنار نفی انحصار اسلام در دست امت عرب خود، برای قدرتمندی سیاسی مسلمانان تدابیری اندیشید که ارسال نامه به سران سایر کشورها از جمله آن‌ها بود و یا دست‌کم از لوازم و مقدمات آن تدابیر به حساب می‌آمد.

## فهرست منابع

ابن‌فرا، ابی‌علی‌الحسین‌بن‌محمد، **رسل الملوک و من یصلح للرسالة و السفارة**، تحقیق الدکتور صلاح الدین المنجد، بیروت: دارالکتاب الجدید، الاولی، ۱۹۴۷، الثانیه، ۱۹۷۲.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن، **العبر،تاریخ ابن‌خلدون**، عبدالحمید آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

ابوزهره، محمد، **خاتم پیامبران**، حسین صابری، مشهد: مرکز پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.

الاحمدی، علی‌بن‌حسینعلی، **مکاتیب الرسول**، بیروت: دار صعب، بی‌تا.

الامین النعیم، عبدالله محمد، **الاستشراق فی السیرة النبویة (دراسه تاریخیه لآراء وات، بروکلمان، فلهاوزن)**، هیرندن؛ ویرجینا: المعد الاسلامی للفکر الاسلامی، الاولی، ۱۹۹۷/ ۱۴۱۷.

البدری، عادل، **فصاحة الرسول المصطفی و بلاغته**، بیروت: الطبقه الاولی، دارالاثر، ۱۴۲۳/ ۲۰۰۲.

البستانی، محمود، **تاریخ الادب الاسلامی فی ضوء المنهج الاسلامی**، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، بی‌تا.

البنداق، محمدصالح، **فی صحبة النبی (معلومات عامه موجزه عن رسول الله)**، الثانیه، بیروت: دارالافاق الجدیده، ۱۳۹۸/ ۱۹۷۸.

البوطی، محمدسعید رمضان، **فقه السیرة**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴.

الدمشقی، محمدبن طولون، **اعلام السائلین عن کتب سیدالمرسلین**، راجعه عبدالقادر الارناووط و حققه محمود ارناؤوط، بیروت: موسسه الرساله، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۴/ ۱۹۸۷.

الزرکشی، بدرالدین محمد، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۷۲.

الشاطی،بنت، **با پیامبر**، سیدمحمد رادمنش، تهران: جامی، ۱۳۷۷.

الصواف، محمدمحمود، **صوت الاسلام فی العراق**، چاپ اول، بغداد: الشرکة الاسلامیة للطباعة والنشر المحدودة، ۱۳۷۳هـ‌ق/۱۹۵۵.

الصواف، محمدمحمود، **نظرات فی سورة الحجرات**، چاپ ۷، الطبعه الثانیه، بیروت: موسسة الرسالة، ۱۴۱۰هـ‌ق/۱۹۹۰.

الکتانی، عبدالحی، نظام الحکومه النبویة المسمی التراتیب الاداریة، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.

بلاذری، احمدبن‌یحیی ، انساب الاشراف، تحقیق محمود فردوس‌العظم، دمشق: بی‌نا، ۱۹۹۷.

پیام پیامبر (مجموعه‌ای از نامه‌ها، خطبه‌ها، وصایا، دعاها، تمثیل‌ها و سخنان جامع و فراگیر حضرت محمد)، تدوین و ترجمه بهاءالدین خرمشاهی و مسعود انصاری، تهران: جامی، ۱۳۷۶.

جعیط، هشام الفتنة، جدلیه الدین و السیاسه فی الاسلام المبکر، بیروت: دارالطلیعه، الاولی، ۱۹۹۱، الخامسه، ۲۰۰۵.

حلبی، السیرةالحلبیه، بیروت: دار احیاء التراث العربیه، بی‌تا.

حمید الله، محمد، مجموعة الوثائق السیاسیه للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، الطبعه الثالثه، بیروت: دارالارشاد، ۱۹۶۹/ ۱۳۸۹.

حمیدالله، محمد، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام، سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۷، ج ۲.

خلیل، عمادالدین، دراسة فی‌السیرة، بیروت: مؤسسةالرساله، ج الرابعه عشر،۱۹۹۶.

شکوری، ابوالفضل فقه سیاسی اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،۱۳۷۷.

عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی (حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام)، تهران: سمت، ۱۳۷۹.

کتانی، عبدالحی، نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: سمت، حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.

مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: الوفاء، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳.

محمد بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد، مقالات مولانا (فیه ما فیه)، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ ششم، تهران: مرکز، ۱۳۸۴.

مسعودی، ابوالحسن، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۵.

یعقوبی، اسحاق‌بن‌احمدبن‌واضح، تاریخ‌الیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

Grunebaum Gustave E.Von, **Islam Medieval Hellenism**, University of Colifornia, .1966, (chap.XI, Islam Experience of Holy and concept on man).

# بررسی اجمالی نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ

دکتر ستار عودی*

## مقدمه

در کتب مختلف تاریخی صدها نامه با عبارت‌ها و متون مختلف منسوب به پیامبر ﷺ دیده می‌شود. با بررسی این نامه‌ها که اهمیت بسزایی در شناختن بخشی از حوادث صدر اسلام دارند، چند پرسش در ذهن پژوهشگر و خواننده خطور می‌کند، از جمله اینکه آیا پیامبر عظیم‌الشأن اسلام که طبق متن و نص صریح قرآن «امی» بوده، اساساً می‌توانست بنویسد یا خیر؟ آیا این نامه‌ها توسط شخص پیامبر ﷺ نوشته شده و یا به دستور وی املا شده و دبیرانش آن‌ها را نگاشته‌اند؟ سبک و سیاق و نگارش و محتوای این نامه‌ها در شرایط مختلف چگونه بوده است؟ وجه اشتراک و افتراق این نامه‌ها چیست؟ عمده‌ترین و بارزترین دبیران و کاتبان نامه‌های پیامبر ﷺ چه کسانی بودند و آیا تمایزی میان کاتبان وحی الهی و دبیران این نامه‌ها وجود داشت؟ این مقاله تلاش دارد در حد امکان و توان به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ از دیر باز در کتاب‌های سیره، مغازی، فقه، حدیث، رجال و تاریخ مانند سیرهٔ ابن‌هشام، مغازی واقدی، طبقات ابن‌سعد، تاریخ یعقوبی، مروج

---

* عضو هیئت علمی دانشکده معارف اسلامی، فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق ؑ.

الذهب مسعودی، مسند احمدبن‌حنبل و صحیح بخاری به چشم می‌خورد که در این میان طبقات ابن‌سعد سهم بسزایی دارد.

مآخذ کهن، و تاحدودی مطمئن، چون کتاب «الخراج» اثر ابویوسف یعقوب‌بن‌ابراهیم (د ۱۸۲ه) و «السیره» اثر ابن‌هشام کلبی (د ۲۰۴ یا ۲۰۶ ه) و «الاموال» اثر ابوعبیدقاسم‌بن‌سلام (د ۲۲۴ ه) و الاموال نوشتهٔ حمید زنجویه (د ۲۵۱ ه) و امثال آن‌ها دربرگیرندهٔ مجموعه‌هایی از نامه‌ها و عهدنامه‌های پیامبر ﷺ است ولی بیشترین حجم از این اسناد را در کتاب «الطبقات الکبری» اثر ابن‌سعد می‌توان یافت. هرچند ابن‌سعد بیشترین تعداد از نامه‌ها را جمع‌آوری کرده ولی به نقد و بررسی دقیق آن‌ها نپرداخته و صرفاً به تدوین آن‌ها همت گماشته است.[1]

## تحلیل ساختارهای نامه‌های پیامبر ﷺ

### ۱. اُمّی بودن پیامبر ﷺ

بحث نوشته‌های رسول اکرم ﷺ اعم از نامه، فرمان، پیمان‌نامه، امان‌نامه ، عهدنامه خودبه‌خود موضوع « اُمّی» بودن پیامبر ﷺ و اینکه آیا حُضرت ختمی‌مرتبت مطلبی یا جمله‌ای از این نامه‌ها را نوشته است یا خیر، مطرح می‌کند. با توجه به تفاسیر مختلف آیات قرانی چون «تو پیش از فرودآمدن قرآن، هیچ نوشته‌ای را نمی‌خواندی و نیز نوشته‌ای را به دست خود نمی‌نوشتی، اگر چنین می‌کردی بی‌گمان باطل‌گرایان شک می‌کردند»[2]، همچنین «ما قرآن را که دل‌ها به آن زنده می‌گردد، به وحی بر تو فرو فرستادیم پیش از آن با هیچ‌یک از کتاب (قرآن) و ایمان (شرایع) آشنا نبودی»[3]، «چنانچه خدا می‌خواست، من قرآن را بر شما نمی‌خواندم، خداوند نیز شما را از آن آگاه نمی‌ساخت، پیش از آمدن

۱. الشریف عون قاسم، نشاة الدولة الاسلامیة علی عهد رسول‌الله، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م، ص ۱۱.

۲. و ما کُنتَ تتلوا مِن قبله من کتاب ولا تخطه بیمینک اذاً لارتاب المبطلون، عنکبوت(۲۹): ۴۸.

۳. وکذلک اوحینا الیک روحاً من أمرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان، شوری(۴۲): ۵۲.

قرآن نیز من زمانی (۴۰ سال) میان شما زندگی کرده‌ام پس چرا خردمندانه نمی‌اندیشید»،[۱] «اوست خداوندی که در میان مردمی که خواندن و نوشتن نمی‌دانستند پیامبری از خود ایشان برانگیخت، این پیامبر با آنکه اُمّی بود، آیات خدا را برای آنان می‌خواند، آنان را از باورهای شرک‌آلود پاک می‌گرداند، قرآن و راه‌های دین خدا را به آنان می‌آموخت، این مردم پیش از آمدن پیامبر و نزول قران، به‌راستی در گمراهی آشکار به سر می‌بردند»[۲]، «مؤمنان یهود کسانی هستند که از پیامبر اُمّی (از مردم مکه یا پیامبری که نمی‌خواند و نمی‌نوشت» پیروی می‌کنند...»[۳]، «به خدا و رسولش آن پیامبر اُمّی که به خدا و دستورهایش ایمان دارد[۴]...» و امثال آن‌ها از یک‌سو و با در نظرگرفتن معانی مختلف لفظ «اُمّی» که در آیات قرانی آمده است از سویی دیگر[۵]، مورخان و مفسران دربارهٔ اُمّی بودن پیامبرﷺ به‌طورکلی سه نظر عمده ارائه کرده‌اند.

---

۱. قُل لو شاء الله ما تلوته علیکم و لا أدریکم به فقد لبثت فیکم عمراً من قبله أفلا تعقلون، یونس(۱۰): ۱۶.

۲. هو الذی بعث فی‌الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین، جمعه (۶۲): ۲.

۳. الذین یتبعون الرسول النبی الأمی ...، اعراف (۷): ۱۵۷.

۴. فامنوا بالله و رسوله النبی الامی الذی یؤمن بالله و کلماته ...، اعراف (۷): ۱۵۸.

۵. برای اطلاع بیشتر از تفسیر و معنای لفظ اُمی در این آیات می‌توان به تفاسیر و فرهنگ لغت‌های مختلف چون: ابوالقاسم جارالله محمودبن‌عمرخوارزمی زمخشری، **الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجه التاویل**،قاهره: مصطفی الابابی الحلبی، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م، ج۲، صص ۱۲۲-۱۲۳؛ ابوعلی‌فضل‌بن‌الحسن طبرسی، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا، ج۴، ص۷۴۹؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، **تفسیر المیزان**، تهران: جامعه مدرسین، ۱۳۶۱، ج۱۶، صص ۱۴۷ـ ۱۵۲؛ ابوعبدالله محمدبن‌احمد انصاری قرطبی، **الجامع الاحکام القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۵، ج۴، صص ۲۹۸-۲۹۹؛ محمدبن‌مکرم‌ابن‌منظور، **لسان‌العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م، ص ۲۲۰؛ احمدبن‌محمد اندلسی ابن‌عبدربه، **العقد الفرید**، تحقیق عبدالمجید القرحینی، بیروت: بی‌نا، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۳م، ج۴، صص ۲۴۲ ـ ۲۴۳.

براساس نظر نخست، رسول اکرمﷺ چیزی نخواند و ننوشت[1]؛ و نظر دوم اینکه، پیامبرﷺ نوشتن خوب نمی‌دانست ولی پیمان صلح حدیبیه را به روایتی به دست خود نوشت یا حداقل بخشی از آن را خود شخصاً نگاشت[2]؛ و نظر سوم، هرچند که برخلاف نظر عوام و ساده‌لوحان مسلمان است ولی موردپسند و قبول اکثر مورخان و بزرگان قرار دارد، این است که پیامبرﷺ قطعاً تا پیش از بعثت چیزی نخوانده و ننوشته و همین امر حکایت از معجزه می‌کند، ولی پس از مبعوث شدن به نبوت و پیامبری، خواندن و نوشتن را می‌دانست تا حدی که بعضی از مفسران آیهٔ «عَلّمه البیان»[3] را به یادگیری خط و کتابت تفسیر کردند،[4] و او همانند بسیاری از

---

۱. احمدبن‌محمد اندلسی‌ابن‌عبد ربه، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۳؛ ابوعلی فضل‌بن‌حسن طبرسی، پیشین، ج۸، ص ۴۵۰؛ ابوبکراحمدبن‌الحسین‌بن‌علی بیهقی، **السنن الکبری**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م، ج ۱۰، ص ۱۵۸؛ عبدالرحمن‌بن‌محمدابن‌خلدون، **مقدمهٔ ابن‌خلدون**، بیروت: دار احیاء‌التراث‌العربی، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۹۸م، ص۴۱۹؛ مرتضی مطهری، **پیامبر اُمّی**، تهران: صدرا، ۱۳۷۰، صص ۳۵ـ۶۶ که مفصلاً در این باره سخن گفته است؛ علی‌بن‌حسینعلی احمدی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۳، صص ۱۰ـ۱۹.

۲. علی‌بن‌محمدبن مسعود خزاعی، **تخریج الدلالات السمعیه**، تحقیق احسان عباس، بیروت: دارالغرب‌الاسلامی، ۱۹۸۵، ص ۱۸۵؛ محمدبن‌شاکر کتبی، **عیون التواریخ**، قاهره: مکتبه النهضه المصریه، ۱۹۸۰،ج۱، ص ۲۴۳؛ ابوبکراحمدبن‌الحسین علی بیهقی، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۵۹؛ قاسم‌بن‌سلام ابوعبید، **الاموال**، تحقیق محمدخلیل هراس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۹۸م، ص ۲۰۸ ؛ عبدالحی کتانی، **نظام الحکومه النبویه المسمی التراتیب الاداریه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۷۲ـ۱۷۵؛ ابوالفضل‌رشیدالدین میبدی، **کشف الاسرار و عدة‌الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری**، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۰۴؛ علی‌بن‌برهان‌الدین الشافعی حلب، **السیرة الحلبیة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۱؛ علی‌بن‌حسینعلی‌احمدی ،پیشین، ص ۱۷؛ محمدباقر مجلسی، **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳، ج ۲۰ ، صص ۳۵۹ و ۳۶۲.

۳. الرحمن(۵۵): ۴.

۴. عبدالرحمن‌جلال‌الدین سیوطی، **المزهر فی علوم اللغة و انواعها**، تحقیق محمداحمد جاد المولی و علی‌محمدالبجاوی و محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره: عیسی البابی الحلبی، بی‌تا، ج۲ ، ص ۳۵۱.

بزرگان تاریخ به دبیرانش املا می‌کرد و آنان مطالبش را می‌نوشتند.[۱]

## ۲. شیوه نگارش نامه‌ها

براساس برخی روایات مورخان و مفسران، پیامبر اکرم ﷺ نامه‌های خود را مانند عادت مردم قریش در جاهلیت با عبارت «باسمک اللهم» آغاز کرد و با این سرآغاز تنها چهار نامه نوشت. تا اینکه آیهٔ «... و قال ارکبوا فیها بسم الله مجراها و مرساها»[۲] نازل گشت و پیامبر ﷺ دیگر نامه‌هایش را با عبارت «بسم الله» شروع کرد. رسول اکرم ﷺ آنگاه که آیهٔ «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن»[۳] نازل گشت از عبارت «بسم الله الرحمن » در آغاز نامه‌هایش استفاده کرد و بالاخره وقتی آیه «انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم»[۴] فرود آمد، پیامبر عظیم الشأن اسلام ﷺ این عبارت معروف یعنی « بسم الله الرحمن الرحیم» را به کار برد.[۵]

---

۱. ابن‌هشام، السیره النبویه، حققها مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دار احیاء التراث العربیه، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۵۲-۲۵۳ ؛ محمدبن‌جریرطبری، **تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک)**، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار سویدان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۸؛ بیهقی، پیشین، ص ۱۵۹؛ سیوطی، پیشین، ص ۳۵۱؛ علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص ۱۷.

۲. هود (۱۱): ۴۱.

۳. اسراء (۱۷): ۱۱۰.

۴. نمل (۲۷): ۳۰.

۵. عبدالله‌بن‌مسلم دینوری، ابن‌قتیبه، کتاب **عیون الاخبار**، قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۵م، ج ۲، ص ۱۳۱؛ حلبی، پیشین، ص ۲۰؛ محمدابن سعد ، **الطبقات الکبری**، تهران: نصر، ۱۳۳۳، ج ۱ ، ق ۲، ص ۱۹؛ علاءالدین علی المتقی‌بن‌حسام‌الدین هندی، **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**، تحقیق محمدعمر الدمیاطی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۸م، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ احمدبن محمد اندلسی ابن‌عبدربه، پیشین، ص ۲۴۰؛ علی‌بن‌الحسین مسعودی، **التنبیه و الاشراف**، قاهره: دارالصاوی، بی‌تا، ص ۲۲۵؛ عباس قمی، **سفینه البحار و مدینه الحکم و الاثار**، بیروت: دارالمرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۶۳؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۱۴۰؛ علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص ۳.

پذیرفتن به‌کارگیری عبارت «بسم الله الرحمن الرحیم» به‌صورت تدریجی، به‌نحوی که برخی از مورخان به آن اشاره کرده‌اند، بسیار دشوار است؛ با توجه به برخی حقایق تاریخی از جمله اینکه پیامبر ﷺ از آغاز بعثت نماز می‌گزارده است و به اتفاق آراء فقهای شیعی و سنی او در نمازش سورهٔ فاتحه را می‌خوانده که در آن عبارت (بسمله) یعنی «بسم الله الرحمن‌الرحیم» هست؛[۱] و اینکه حضرت امام جعفرصادق ؑ فرموده است «هیچ فرمان یا نوشته‌ای از آسمان فرود نمی‌آمد که سرآغاز آن «بسم الله الرحمن الرحیم» نبوده باشد»[۲] و با عنایت به اینکه آغاز و پایان سوره‌های قرآن تنها با «بسم الله الرحمن الرحیم» مشخص و معلوم می‌گشت[۳] نظرات متفاوتی وجود دارد.

در توجیه ذکرنشدن یا نیامدن عبارت «بسم الله الرحمن الرحیم» در آغاز بیش از ۵۰ نامه[۴] از مجموع نامه‌ها و پیمان‌نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ دو نظر متفاوت دیده می‌شود که نظر نخست این است که، ناسخان و راویان در نوشتن این عبارت دچار اشتباه و خطا یا خلاصه‌نویسی شدند،[۵] که این نظر هم با توجه به اهمیت فراوان و اعتبار زیاد برخی از این‌گونه نامه‌ها که فاقد «بسم الله الرحمن الرحیم» هستند، مثل نامهٔ پیامبر ﷺ به هرقل

---

۱. ابوالحسین‌بن‌الحجاج النیشابوری مسلم، **صحیح مسلم**، استانبول: بی‌نا، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۹۵-۳۰۰؛ بیهقی، پیشین، ج ۲، صص ۳۲۸ و ۳۳۷-۳۴۲؛ هندی، پیشین، ج ۸، صص ۵۷ ـ ۵۸؛ محمدبن حسن حرعاملی، **تفصیل وسائل الشیعه**، قم: بی‌نا، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م، ج ۶، صص ۵۷ ـ ۵۸؛ محمدبن یعقوب کلینی، **فروع الکافی**، تحقیق محمدجواد الفقیه، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م، ج ۳، صص ۳۱۵ ـ ۳۱۶؛ محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۸۲، صص ۱۱-۱۲؛ سیدعبدالحسین شرف‌الدین عاملی، **مسائل فقهیة**، تهران: بی‌نا، ۱۴۲۰ق، صص ۳۱-۵۴؛ که مفصلاً در این‌باره بحث کرده است.

۲. محمدبن‌حسن حرعاملی، پیشین، ج ۶، ص ۶۰.

۳. بیهقی، پیشین، ج ۲، ص ۳۳۷؛ سیدعبدالحسین شرف الدین عاملی، پیشین، ص ۳۳؛ علی‌بن حسینعلی احمدی، پیشین، ص ۵.

۴. عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۰.

۵. علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص ۶.

(هراکلیوس) امپراتور روم از تبوک[1] و یکی از نامه‌هایش به نجاشی فرمانروای حبشه،[2] و نامه‌اش خطاب به مردم عُمان[3] و خطبه مشهورش در حجةالوداع،[4] نمی‌توان آن را به‌آسانی پذیرفت؛ و نظر دوم اینکه، نامه‌های پیامبر ﷺ تا پیش از نزول آیهٔ «انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم»[5] فاقد عبارت مشهور «بسم الله الرحمن الرحیم» بودند.[6]

حضرت محمد مصطفی ﷺ در نامه‌هایش به احترام مقام شامخ نبوت و رسالت الهی و در جهت تعظیم و تکریم آن جایگاه مقدس آسمانی، نام یا لقب مبارک خود را پیش از نام گیرندهٔ نامه می‌نوشت. حضرت رسول‌اکرم ﷺ نام گیرندهٔ نامه و گاهی شهرت وی را نیز در نوشته‌های خویش با صیغهٔ مفرد مانند «لک»، «علیک»، «انت» و در هنگام خطاب به دو نفر یا بیشتر صیغه‌های مثنی و یا جمع بر حسب مورد به کار می‌برد و هنگامی که مخاطبانش پادشاهان یا فرمانروایان بودند، پس از ذکر نامشان به دلایلی[7]

---

۱. ابوعبید، پیشین، ص ۳۰؛ ابوالعباس احمدبن‌علی قلقشندی، **صبح الاعشی فی صناعه‌الانشا**، قاهره: وزارت الثقافه و الارشاد القومی، بی‌تا، ج ۶، صص ۳۷۶ـ۳۷۷؛ احمدبن علی عسقلانی ابن حجر، **المطالب العالیه بزوائد المسانید الثمانیه**، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، مکه: بی‌نا، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۱.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، **کتاب مغازی**، تحقیق مارسدن جونس، لندن: آکسفورد، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۷۴۲؛ اسماعیل‌بن‌عمر دمشقی ابن کثیر، **البدایه و النهایه**، قاهره: دارالفکر، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۳؛ حاکم نیشابوری، **مستدرک علی‌الصحیحین فی‌الحدیث**، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، ج ۲، ص ۶۲۳.

۳. ابوعبید، پیشین، صص ۲۸ ـ ۲۹؛ قلقشندی، پیشین، ص ۳۸۰.

۴. ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ، **البیان و التبیین**، قاهره: المکتبه التجاریه الکبری، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م، ج ۲، صص ۲۴ ـ ۲۵؛ ابن هشام، پیشین، ج ۳، صص ۳۳۱ ـ ۳۳۳؛ احمدبن اسحاق‌بن واضح یعقوبی، **تاریخ‌-الیعقوبی**، بیروت: دار صادر، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۰۹ـ۱۱۲؛ محمدبن جریرطبری، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۰؛ محمدبن عمر واقدی، **مغازی**، ج ۳، صص ۱۱۱۱ـ۱۱۱۲.

۵. نمل (۲۷):۳۰.

۶. ابن قتیبه، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۱؛ مسعودی، پیشین، ص ۲۲۵؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۷۷.

۷. برای اطلاع از این دلایل نک: عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۱۴۲.

عبارت‌هایی چون «عظیم القوم»، «ملک القوم»، «صاحب مملکه کذا» به کار می‌بردند، یا تنها به القابشان بسنده می‌کردند.[۱]

رسول اکرم ﷺ در نامه‌هایش، خود را با الفاظ مفرد مثل «انا»، «الی»، جاءنی»، «وفد علی» و بعضاً به صیغهٔ جمع چون «بلغنا»، «جاءنا»، «لنا» ذکر کرده است.[۲]

اجمالاً می‌توان گفت که سرآغاز بیشتر نامه‌های حضرت با عبارت‌هایی مثل «مِن محمد رسول الله الی فلان»، «هذا کتاب من محمد النبی لفلان»، «هذا ما کتبه النبی محمد لفلان» و امثال آن شروع می‌شود، و سپس او یکی از عبارت‌های درود و سلام هرکسی را بر حسب شأن و جایگاهش مثل «اکرمک الله»، «ادام الله لک النعم»، «سلم أنت»، «سلام علیک»، «سلام علی من امن بالله»، «احمد الله الیک»، «احمد الیک الله» به کار می‌برد و از عبارت «السلام علی من اتبع الهدی» برای کافران و مشرکان و بعضاً برای پادشاهان استفاده می‌کرد، و آنگاه به مطالب اصلی می‌پرداخت.[۳]

---

۱.سلیمان‌بن‌الاشعث السجستانی الازدی ابوداود، سنن ابی‌داود، تحقیق محمدمحی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالفکر، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۵؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، صص ۳۶۵_۳۶۶؛ علی‌بن حسینعلی احمدی، پیشین، صص ۶_۷؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، صص ۱۳۷_۱۳۹؛ ابن‌عبد ربه، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۱؛ بیهقی، پیشین، ج ۱، صص۱۲۹_۱۳۰ که نظر مخالفی دارند.

۲. ابن‌عبدربه، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۶؛ عبدالرحمن سهیلی، الروض‌الانف فی شرح‌السیره‌النبویه لابن هشام، تحقیق عبدالرحمن الوکیل، قاهره: دارالنصر، ۱۹۶۷، ج ۷، ص ۴۱۴؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶ ص ۳۶۵؛ حلبی، پیشین، ج ۳، صص ۲۵۲_۲۵۳؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، کتاب فتوح البلدان، تحقیق صلاح‌الدین المنجد، قاهره: مکتبه‌النهضه‌المصریه، ۱۹۵۶، صص ۷۷_۷۸؛ احمد زکی صفوت، جمهرة رسائل العرب فی عصور العربیه الزاهره، قاهره: مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۶ق/ ۱۹۳۷م، ج ۱، صص ۲۵ _ ۷۵؛ علی‌بن حسینعلی احمدی، پیشین، صص ۱۱_۱۲؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۷.

۳. ابوالقاسم عبدالرحمن‌بن‌عبدالله‌ابن‌عبدالحکم ، فتوح مصر و اخبارها، بغداد: مکتبه المثنی، ص ۴۶؛ محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۲، ص ۶۵۴ ؛ حمید زنجویه، کتاب‌الاموال، تحقیق شاکر ذیب فیاض،

در آغاز متن اصلی تعدادی از نامه‌های حضرت، عبارت «اما بعد» که گویند برای نخستین بار به دست خطیب مشهور عصر جاهلیت «قُس‌بن‌ساعده» به کار رفته‌است،[1] دیده می‌شود.[2] ظاهراً عبارت «اما بعد» و مخفف آن «و بعد» برای جدا کردن مقدمات نامه از متن اصلی به کار می‌رفته،[3] و از این‌رو، برخی از مفسران در تفسیر آیهٔ «و اتیناه الحکمة و فصل الخطاب»[4] گفته‌اند که منظور از «فصل الخطاب» همان عبارت «اما بعد» است که جداکنندهٔ مقدمه از متن نامه است.[5]

نثر بیشتر نامه‌های پیامبر ﷺ در عین بلاغت و شیوایی بسیار ساده، بی‌پیرایه، دور از هرگونه الفاظ مسجع و پیچیدگی و ابهام و خالی از اطناب مُمل یا ایجاز مُخل و در قالب جملاتی کوتاه و با خطی فاقد حروف نقطه‌دار بیان و تدوین شده است.[6]

---

ریاض: بی‌نا، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م، ج ۱، صص ۱۱۹ - ۱۲۰؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، صص ۸۰ - ۸۳؛ محمدابن‌سعد، پیشین، صص ۲۰ - ۲۱؛ قاسم‌بن‌سلام ابوعبید، پیشین، صص ۳۰ و ۳۲؛ احمدبن‌محمد قسطلانی، **المواهب اللدنیه بلمنح المحمدیه**، تحقیق صالح احمدالشامی، بیروت: المکتب‌الاسلامی، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۱۳۱؛ ابوبکر عبدالرازق ابن‌همام صنعانی، **المصنف**، تحقیق حبیب الرحمن العظمی، بیروت: المکتب‌الاسلامی، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م، ج ۶، صص ۶۸ - ۷۰؛ عیسی‌بن‌محمدبن‌عیسی ترمذی، **الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی**، تحقیق ابراهیم عطوه عوض، بیروت: دار احیاءالتراث‌العربی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۹، و دمها منبع دیگر.

۱. جرجی زیدان، **تاریخ آداب اللغة العربیة**، قاهره: مطبعه الملال، ۱۹۵۸، ج ۱، ص ۱۳۹.

۲. برای دیدن نمونه‌های از این‌گونه نامه‌ها نک: ابوعبید، پیشین، صص ۲۸ و ۳۲ و ۲۵۹؛ حمید زنجویه، پیشین، ج ۲، صص ۴۶۲ و ۴۶۴؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، صص ۸۱ - ۸۲؛ ابن‌سعد، پیشین، ج ۱، ص ۲۳؛ حلبی، پیشین، ج ۳، ص ۲۴۴؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، ص ۳۶۵؛ ابن‌همام صنعانی،پیشین، ج ۶، صص ۶۹- ۷۰؛ عبدالحی کتانی، پیشین، صص ۱۳۷ و ۱۴۱ و ۱۴۲.

۳. ترمذی، پیشین، ص ۶۹؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۱.

۴. ص(۳۸):۲۰.

۵. حسن‌بن‌عبدالله‌بن‌سهل‌ابوهلال عسکری، **کتاب الصناعتین - الکتابه و الشعر**، تحقیق علی محمدلبجاوی و محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره: عیسی‌البابی و شرکاه، ۱۹۷۱، ص ۱۶۵.

۶. یعقوبی، پیشین، صص ۸۲ - ۸۳؛ قلقشندی، پیشین، ص ۳۸۰؛ ابن کثیر، پیشین، ج ۵، ص ۵۵؛ محمدابن‌سعد، پیشین، ج ۱، ق ۲، ص ۲۲؛ ابوعمریوسف‌بن‌عبدالله‌بن‌محمدابن‌عبدالبر، **الاستیعاب فی معرفه‌الاصحاب**،

## ۳. مُهروموم کردن نامه‌ها

تا اواخر سال ششم هجری نامه‌های حضرت رسول ﷺ فاقد مهر و موم بود ، ولی هنگامی که پس از صلح حدیبیه، در اواخر سال ششم و به روایتی در محرم سال هفتم هجری به اختلاف روایات، خواست فرستادگانش را همراه نامه‌هایی برای فراخواندن و دعوت فرمانروایان کشورها به اسلام، بفرستد؛ برخی از یاران و صحابه به وی گفتند که هرگز پادشاهان نامه‌های بی‌مُهر را نمی‌خوانند، از این‌رو، پیامبر ﷺ ناگزیر برای خود مُهری روی نگین انگشتری نقره‌ای تهیه کرد و با آن نامه‌هایش را مهر کرد. براساس اسناد موجود روی انگشتر پیامبر ﷺ عبارت «محمد رسول الله» در سه سطر زیر یکدیگر نوشته شده بود به‌نحوی که کلمهٔ «الله» در بالا و «رسول» در وسط و «محمد» در سطر پایین قرار داشت.[1]

---

تحقیق محمدعلی‌البجاوی، قاهره: نهضه‌مصر، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۳۹؛ علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، صص ۱۱ـ۱۲.

۱. ابن‌عبد ربه، پیشین، ج ۵، ص ۸؛ بلاذری، پیشین، ص ۱۰۵؛ مسعودی، پیشین، ص ۲۲۵؛ محمدابن‌سعد، پیشین، ص ۱۵و ۱۶۲ـ۱۶۳؛ ابوداود، پیشین، ج ۴، ص ۸۸ ؛ قدامةبن‌جعفر ، **الخراج و صناعه الکتابه**، تحقیق محمدحسین الزبیدی، بغداد: بی‌نا، ۱۹۸۱، صص ۵۵ ـ۵۶؛ ترمذی، پیشین، ج ۵، صص ۶۹ـ۷۰؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، **انساب الاشراف**، تحقیق محمود فردوس العظم، دمشق: بی‌نا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۶۲۲؛ قسطلانی، پیشین، ج ۲ ، ص ۱۳۷؛ خزاعی ، پیشین، ص ۱۹۱؛ شهاب‌الدین احمدبن‌عبدالوهاب نویری، **نهایة الارب فی فنون الادب**، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م، ج ۱۸، صص ۱۵۶ ـ ۱۵۷؛ ابن‌کثیر، پیشین، ج ۶، صص ۳ ـ ۴؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، ص ۳۵۳؛ حلبی، پیشین، ج ۳، ص۲۴۰؛ عبدالحی کتانی، پیشین، صص ۱۷۷ ـ ۱۸۰و ۱۹۴؛ جرجی زیدان، **تاریخ التمدن الاسلامی**، قاهرة: دارالهلال، ۱۹۵۸، ج ۱ ، صص ۱۳۶ـ۱۳۷؛ ابن‌قتیبه، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۲ که می‌گوید نقش انگشتر پیامبر ﷺ عبارت « صدق‌الله» بود که جانشین پیامبر (منظور خلیفه است) به آن عبارت «محمد رسول‌الله» افزود ؛ نیز کلینی، پیشین، ج۶، ص۴۷۷ که گویند آن عبارت در دو سطر و نه در سه سطر نگاشته شده بود.

برخی ازمورخان و مفسران در توضیح این مسئله گفته‌اند که مُهر نهادن در پایان نامه‌ها نشانهٔ احترام گذاشتن و بزرگداشتن گیرندگان نامه‌هاست و لفظ «کریم» را در آیهٔ «إنّی أُلقی إلَی کتاب کریم»[1] به معنای «مختوم»، یعنی سر به مُهر، تفسیر کرده‌اند.[2]

پس از آنکه پیامبرﷺ نامه‌ها را با انگشتر مخصوص، و احیاناً زمانی که دسترسی به مهر نبود با ناخن انگشت خود مُهر می‌زد،[3] آن‌ها را دایره‌وار یا لوله‌ای می‌پیچیدند و بعضاً چهارتا می‌کردند و سپس با موم یا گِل تَر بر آن‌ها مُهر می‌زدند تا هیچ‌کس نتواند نامه‌ها را بگشاید و از محتوایشان آگاه گردد.[4]

پیامبرﷺ نامه‌هایش را روی چرم می‌نوشت، از این‌رو، از هر نامه چندین بار استفاده می‌شد و بعضاً افرادی همانند «رعیه سحیمی» از چنین نامه‌ای چرمی برای پینه کردن دلو چاه استفاده می‌کردند که نامه‌های حضرت به مقوقس، حاکم مصر، و منذربن‌ساوی، فرمانروای بحرین، و نجاشی، پادشاه حبشه، حکایت از این حقیقت می‌کند.[5]

---

۱. نمل (۲۷):۲۹.

۲. زمخشری، پیشین، ج۳، ص ۱۴۶؛ ابن‌عبد ربه، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۱؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، ص ۳۵۳؛ عباس قمی، سفینه البحار و مدینه الحکم و الاثار، بیروت: دارالمرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۶۳.

۳. عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۹.

۴. ترمذی، پیشین، ج ۵، ص ۶۶؛ ابن‌عبد ربه، پیشین، ج ۴، صص ۲۴۱-۲۴۲؛ قلقشندی، پیشین، صص ۳۵۲ و ۳۵۵؛ علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص ۳۲؛ عبدالحی کتانی، پیشین، صص ۱۲۷-۱۳۶ که مفصلاً راجع به رنگ مُهروموم نیز سخن گفته است.

۵. بلاذری، پیشین، ص ۷۲؛ ابن‌عبد الحکم، پیشین، ص ۴۶؛ ابن‌سعد، پیشین، صص ۱۶-۱۷ و ۲۸؛ ابوعبید، پیشین، ص ۳۲؛ ابوالفرج‌عبدالرحمن‌بن‌علی‌بن‌محمدابن جوزی، الوفا باحوال المصطفی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م، صص ۷۳۵-۷۵۷؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، صص ۳۶۸ و ۳۸۰؛ محمدبن‌ابی‌بکرابن قیم جوزیه، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، بیروت: دارالکتب العربی، بی‌تا، ج۳، ص ۶۲؛ قسطلانی، پیشین، ج ۲، صص ۱۴۳- ۱۴۵؛ تقی‌الدین احمدبن‌علی مقریزی، امتاع الاسماع، تصحیح محمودمحمد شاکر، قاهره: لجنه التألیف و الترجمه و النشر، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۱؛ احمدبن‌علی

در پایان بخشی از نامه‌ها و پیمان‌نامه‌های حضرت رسول ﷺ نام نویسندهٔ آن‌ها و نیز گواهان متن به چشم می‌خورد؛ همانند نام حضرت علی ؑ که در آخر پیمان‌نامهٔ صلح حدیبیه[1] و عباس بن عبد المطلب در نامهٔ تقسیم گندم خیبر[2] و خالدبن سعید در نامه مربوط به اعطای تیول به یهودیان بنی‌عُرَیض[3] و دیگران[4] دیده می‌شود.

بنابر مشهور «اُبَی‌بن کعب انصاری» نخستین کاتب پیامبر ﷺ بود که نامش را در انتهای نامه‌های حضرت قید کرد.[5] گفته می‌شود در پای برخی از نامه‌های پیامبر ﷺ تاریخ هجری مثل سال ۵ هجری یا ۹ هجری قید شده است؛[6] ولی با توجه

---

عسقلانی ابن‌حجر، **الاصابه فی تمییز الصحابه**، بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی، ۱۳۲۸ق، ج ۱، ص۵۱۶؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، صص ۱۲۲ـ۱۲۳؛ محمد شیث خطاب، **السفارات النبویة**، بغداد: المجمع العلمی العراقی، ۱۹۸۹، صص ۲۵۱ـ۲۵۲؛ ابن‌عبد البر، پیشین، ج ۲، صص ۵۰۶ـ۵۰۷.

۱. یعقوبی، پیشین، ج ۲، صص ۵۴ و ۸۱ ؛ ابوعبید، پیشین، صص ۲۰۸ ـ ۲۰۹ ؛ طبری، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م، ج ۲۶، ص ۵۵ ؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۶۳۴ و ج ۳، ص ۱۷۳ ؛ محمدبن‌عمرواقدی، پیشین، ج ۲، ص ۶۱۰؛ حمید زنجویه، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۶؛ بلاذری، **انساب الاشراف**، پیشین، ج ۱، صص ۴۱۷ ـ ۴۱۸؛ ابن‌سعد، پیشین، صص ۲۹ و ۸۱ ـ۸۲؛ ابن جوزی، پیشین، ص ۷۱۷؛ ابن کثیر، پیشین، ج ۵، ص ۳۵۱؛ احمدزکی صفوت، پیشین، ج۱، صص ۳۰ـ۳۱؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۱۳۸.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، ص ۳۶۷.

۳. محمدابن‌سعد، پیشین، صص ۲۹ـ۳۰.

۴. همان، صص ۲۷ ـ ۲۹؛ ابن کثیر، پیشین، ج ۵، ص ۳۵۰.

۵. محمدبن‌جریرطبری، **تاریخ الطبری**، پیشین،ج ۳، ص ۱۷۳؛ ابن حجر، پیشین، ج ۱، ص ۱۹

۶. بلاذری، **فتوح البلدان**، پیشین، ص ۷۲؛ واقدی، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۳۲؛ ابن سعد، پیشین، ص ۲۸؛ صلاح‌الدین خلیل بن ایبک صفدی، **الوافی بالوفیات**، آلمان: بی‌نا، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۲م، ج ۱، صص ۴۴ ـ ۴۵؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۱

به‌نظر بیشتر مورخان اسلامی مبنی بر اینکه شروع تدوین تاریخ هجری به سال شانزدهم یا هفدهم و به روایتی هیجدهم هجری بوده است،[1] و اینکه تمام نامه‌های پیامبر ﷺ به حاکمان و فرمانروایان جهان آن‌روز و نیز اکثر نامه‌ها و پیمان‌نامه‌های معتبر آن حضرت مثل پیمان‌نامهٔ مدینه[2] و پیمان صلح حدیبیه[3] فاقد تاریخ بودند، پذیرفتن نامه‌های تاریخ‌دار پیامبر ﷺ تا حدودی دشوار است و این احتمال را قوی‌تر می‌کند که تاریخ برخی نامه‌ها بعدها به دست ناسخان افزوده شده است.[4]

## تحلیل محتوای نامه‌های پیامبر ﷺ

### ۱. موضوع نامه‌ها

با بررسی محتوایی نامه‌ها می‌توان آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرد. این دسته‌بندی‌های موضوعی می‌تواند شامل امان‌نامه‌ها، مثل امان‌نامهٔ قبیلهٔ ثقیف،[5] پیمان‌نامه‌ها و عهدنامه‌هایی باشد که گاهی با مسلمانان و بعضاً نیز با غیرمسلمانان بسته می‌شد و در همهٔ آن‌ها شرط پایداری بر اسلام یا گرویدن به اسلام و گردن‌نهادن به دستورهای اسلامی با صراحت

---

۱. محمدبن‌جریرطبری، تاریخ، پیشین، ج ۲، ص ۳۹۱و آن را با صفحهٔ ۳۹۰ که گوید مبدأ تاریخ هجری همزمان با هجرت پیامبر ﷺ بوده مقایسه کنید؛ ابوالحسن حمزه اصفهانی، **تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء**، بیروت: مکتبه الحیاه، بی‌تا، ص ۱۲۸؛ مسعودی، پیشین، ص ۲۵۲؛ قلقشندی، پیشین، ص ۲۴۰؛ هندی، پیشین، ج ۱۰، صص ۱۳۷ـ ۱۳۸.

۲. حمید زنجویه، پیشین، ج ۲، ص ۴۶۶؛ ابوعبید، پیشین، ص ۲۵۹؛ ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، صص ۱۴۷ـ۱۵۰.

۳ ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، صص ۳۳۱ـ۳۳۲؛ واقدی، پیشین، ج ۲، ص ۶۱۱؛ بلاذری، پیشین، ج ۱، ص۴۱۷ ـ ۴۱۸؛ طبری، **تاریخ**، پیشین، ج ۲، صص ۶۳۴ ـ ۶۳۵

۴. محمد حمیدالله، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام**، ترجمه سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۴، ص ۴۴.

۵. حمیدزنجویه، پیشین، ج ۲، ص ۴۵۳؛ قدامه‌بن‌جعفر، پیشین، ص ۲۴۱؛ علی‌بن‌محمدابن‌اثیر، **الکامل فی‌التاریخ**، بیروت: دارصادر، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م، ج ۲، صص ۲۸۳ـ۲۸۴؛ ابن کثیر، پیشین، ج ۵، صص ۲۹ـ۳۰.

کامل دیده می‌شود که در این‌باره می‌توان به پیمان‌نامهٔ پیامبر ﷺ با مسیحیان نجران[۱] و امان‌نامهٔ حضرت رسول اکرم ﷺ به «مالک‌بن‌احمر جذامی عوفی»[۲] یا «قیس‌بن‌حقین ذی‌الغصه»[۳] اشاره کرد. یک دسته دیگر از نامه‌ها مربوط به بخشش‌ها یا اعطای تیول و اموال به مسلمانان یا غیرمسلمانان است که بیشترین بخشِ نامه‌ها را تشکیل می‌دهد.[۴]

مجموعه‌ای از نامه‌ها شامل احکام اسلامی اعم از احکام عبادی یا اقتصادی مثل احکام زکات و جزیه[۵] است و دسته‌ای هم دربرگیرندهٔ پیمان‌های صلح با مشرکان چون صلح‌نامه حدیبیه[۶] و تجدید پیمان با قبیلهٔ خزاعه[۷] و یک قسمت هم شامل نامه‌های

---

۱. زنجویه، **الاموال**، ج ۲، ص ۴۵۱؛ ابوعبید، پیشین، صص ۲۴۶ و ۵۲۴؛ الشریف عون قاسم، پیشین، صص ۳۰۹ـ۳۱۴؛ قدامه‌بن‌جعفر، پیشین، ص ۲۲۴؛ ابوداود، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۴؛ ابن‌سعد، پیشین، صص ۲۱ و ۸۴ـ۸۵؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، صص ۸۲ ـ ۸۳

۲. ابن حجر، پیشین، ج ۳، ص ۳۳۸؛ ابن‌عبدالبر، پیشین، ج ۳، ص ۱۳۴۵؛ ابوحاتم رازی‌عبدالرحمان‌بن محمدبن‌ادریس تمیمی، **الجرح و التعدیل**، هند، حیدرآباد، دکن: بی‌نا، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م، ج ۴، ص ۸۹۷

۳. ابن‌عبدالبر، پیشین، ج ۳، ص ۱۲۸۶؛ ابن‌سعد، پیشین، ص ۲۲.

۴. ابن‌سعد، پیشین، صص ۲۲ ـ ۲۹؛ نورالدین علی‌بن‌احمدسمهودی، **وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفی**، تحقیق محمدمحی‌الدین عبدالمجید، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا، ص ۱۲۲۵؛ ابن کثیر، پیشین، ج ۵، صص ۳۴۳ و ۳۵۳؛ ابواسحاق حربی، **کتاب المناسک و اماکن طرق‌الحج و معالم الجزیره**، تحقیق حمدالباس، ریاض: بی‌نا، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م، صص ۳۵۰ ـ ۳۵۱.

۵. ابن‌حجر، پیشین، ج ۲، ص ۵۳۲؛ یحی‌بن‌ادم قرشی، **کتاب الخراج**، شرح احمد شاکر، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م، ص ۱۱۹ و موارد دیگر.

۶. ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، ص ۳۳۱؛ طبری، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، پیشین، ج ۲۶، ص ۵۵؛ طبری، **تاریخ**، پیشین، ج ۲، صص ۶۳۴ ـ ۶۳۵؛ واقدی، پیشین، ج ۲، ص ۶۱۱؛ زنجویه، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۶.

۷. بلاذری، **انساب الاشراف**، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۸ و ۴۲۳؛ طبری، **تاریخ**، پیشین، ج ۳، ص ۴۴؛ واقدی، پیشین، ج ۲، ص ۷۴۹؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۵۸؛ محمدابن‌حبیب بغدادی، **المنمق**، حیدرآباد، دکن، هند: خورشید احمد فاروق، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م، ص ۳۰۱.

پیامبر به دشمنان و کافران است که متن آن‌ها همراه تهدید و لحنی تند بوده و در پایان آن‌ها جملهٔ «والسلام علی من اتبع الهدی» ذکر شده است.[۱] بی‌شک نامه‌های پیامبرﷺ به فرمانروایان مناطق مختلف عربستان و پادشاهان ایران و روم از ویژگی و اهمیت تاریخی و اجتماعی بسزایی برخوردارند[۲] که جا دارد در مقالهٔ دیگری آن‌ها به‌دقت مورد بحث و بررسی خاصی قرار گیرند.

در نامه‌های حضرت محمدﷺ به پادشاهان وقت‌جهان و حاکمان و فرمانروایان محلی مناطق مختلف عربستان ملاحظه می‌شود که حضرت نامه‌هایشان را برای نشان دادن عظمت و جهانی بودن زبان قرآن و دین مبین اسلام به زبان عربی نوشتند[۳] و در عین حال از متونی کوتاه و ساده استفاده و در آن‌ها تأکید فرمودند که چنانچه این فرمانروایان به اسلام نگروند، گناه مردم آن کشورها به گردنشان خواهد بود و در آغاز یا پایان این‌گونه نامه‌ها معمولاً عبارت «و السلام علی من اتبع الهدی» به چشم می‌خورد که در این زمینه می‌توان به نامهٔ پیامبرﷺ به خسروپرویز پادشاه ایران،[۴] و هرقل یا

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، صص ۲۴۷ ـ ۲۴۸؛ بلاذری، **فتوح البلدان**، پیشین، ص ۱۰۶؛ طبری، **تاریخ**، پیشین، ج ۳، ص ۱۴۶؛ ابن‌سعد، پیشین، صص ۲۵ ـ ۲۶؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، ص ۳۸۱.

۲. برای اطلاع بیشتر از این نامه‌ها نک: علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، صص ۹۰ ـ ۱۱۹؛ محمدشیث خطاب، پیشین، ص ۲۶۷ به بعد؛ عبدالحی کتانی ادریسی، **نظام الحکومیة النبویه**، تقریب و تهذیب منیرالغضبان، جده: مرکز الرایه للتنمیه، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م، صص ۱۶۱ ـ ۱۶۵؛ الشریف عون قاسم، پیشین، صص ۲۹۹ ـ ۳۰۸؛ شهاب‌الدین احمدبن‌عبدالوهاب، **نهایة‌الارب فی فنون‌الادب**، قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م، ج ۱۸، صص ۱۵۶ ـ ۱۶۹؛ خزاعی، پیشین، صص ۱۹۴ ـ ۲۰۱.

۳. علی‌بن حسینعلی احمدی، پیشین، صص ۱۶ـ۱۷.

۴. طبری، **تاریخ**، پیشین، ج ۲، ص ۶۵۴؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۷۷؛ ابو هلال عسکری، پیشین، ص ۱۶۱؛ ابوعبید، پیشین، ص ۳۲؛ ابن‌سعد، پیشین، ص ۱۶؛ محمدیوسف کاندهلوی، **حیاة الصحابة**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۱۳۵؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، ص ۲۹۶؛ ابوعبدالله محمدبن‌علی‌بن‌احمدابن‌حدیده انصاری، **المصباح المضی**، بیروت: دارالندوه الجدیده، ۱۴۰۶ق/

هراکلیوس امپراتور روم،[1] اشاره کرد. هنگامی که حضرت رسول اکرم ﷺ با یهودیان یا مسیحیان مکاتبه می‌کردند معمولاً به‌نحوی نامی از حضرت موسی علیه‌السلام یا حضرت عیسی علیه‌السلام و کتاب‌های آن‌ها می‌بردند تا تأثیر بیشتری در مخاطبانشان بگذارند.[2]

## ۲. دبیران و کاتبان پیامبر ﷺ

مورخان تعداد نویسندگان مطالب برای پیامبر ﷺ اعم از کاتبان وحی یا نامه‌ها و عهدنامه‌ها را با اختلاف روایات از ۲۳ تا ۴۳ نفر ذکر کرده‌اند.[3] بنا به بعضی روایات نخستین دبیر و کاتب حضرت رسول ﷺ در مدینه «اُبی‌بن کعب» بود. او اولین کسی بود که نامش را در انتهای نامه‌های پیامبر ﷺ به‌صورت «کتبه فلان» ذکر کرد.[4] از جمله مشاهیر نویسندگان

---

۱۹۸۶م، ص ۲۰۹؛ ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی‌ابن جوزی، رسائل و رسل رسول‌الله ﷺ الی الملوک و الاشراف، تحقیق محمد عبدالرحیم، دمشق: دار سعدالدین، ۱۴۲۵ق/ ۲۰۰۴م/ صص ۸۱ــ ۸۵؛ احمدزکی صفوت، پیشین، ج ۱، صص ۳۳ و ۳۵.

۱. ابوعبید، پیشین، صص ۳۰ ـ ۳۱؛ طبری، تاریخ، پیشین، ج ۲، صص ۶۴۸ ــ ۶۴۹؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۷۷؛ ابو الفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۴۸؛ ابن جوزی، رسائل و رسل رسول الله ﷺ، پیشین، صص ۵۵ ـ ۷۹؛ ابن حدیده انصاری، پیشین، ص ۲۵۸؛ حلبی، پیشین، ج ۳، ص ۲۴۴؛ ابن جوزی، الوفا با حوال المصطفی، پیشین، صص ۷۴۷ ـ۷۴۸؛ ابن کثیر، پیشین، ج ۱، ص ۳۷۱؛ محمد یوسف کاندهلوی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۰؛ قلقشندی، پیشین، صص ۳۷۶ ـ ۳۷۷.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، ص ۱۹۳؛ طبری، تاریخ، پیشین، ج ۳، ص ۲۰؛ ابن سعد، پیشین، صص ۲۸ــ ۲۹؛ ابن‌حدیده انصاری، پیشین، ص ۴۰۶، ابن‌قیم جوزیه، پیشین، ج ۳، ص ۶۰؛ همدانی، کتاب الاکلیل، تحقیق محمدبن‌علی الاکوع الحوالی، قاهره: بی‌نا، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۳۶۴.

۳. حلبی، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۶؛ علی‌بن‌الحسن‌ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۳۲۴؛ خزاعی، پیشین، ص ۱۷۲؛ خطاب، پیشین، ص ۲۲۸؛ عبدالحی کتانی ادریسی، پیشین، ص ۱۵۴.

۴. عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۰؛ خزاعی، پیشین، ص ۱۸۱؛ ابن‌عبدالبر، پیشین، ج ۱، ص ۶۸؛ ابن‌حجر، پیشین، ج ۱، ص ۱۹.

نامه‌های پیامبر ﷺ می‌توان از حضرت امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی‌طالب ؑ، کاتب بخش اعظم وحی الهی و متخصص نگارش عهدنامه‌ها و صلح‌نامه‌ها،[1] أبی‌بن کعب انصاری،[2] زیدبن‌ثابت انصاری خزرجی،[3] عبدالله‌بن أرقم،[4] حذیفه‌بن‌الیمان[5] و دیگران[6] نام برد. مورخان نام برخی از صحابه چون عمروبن‌عاص، خالدبن‌ولید، معاویه‌بن‌ابی‌سفیان و دیگران[7] را به عنوان کاتبان وحی یا نامه‌های پیامبر ﷺ ذکر کرده‌اند که با توجه به تاریخ اسلام‌آوردن آن‌ها و دلایل تاریخی دیگر نمی‌توان آن را صحیح شمرد و جای تأمل و تفکر بسیار دارد.[8]

براساس برخی روایات تاریخی حضرت رسول ﷺ به زید بن ثابت، یکی از کاتبان‌نامه‌های پیامبر ﷺ ،دستور دادند زبان عبری را یاد بگیرد تا به نامه‌های قوم یهود طبق فرمایش‌های وی پاسخ دهد، چراکه حضرت از مکر و نیرنگ یهودیان ایمن نبود.[9] زیدبن‌ثابت در مدت زمان کوتاهی، که مورخان آن را ۱۷ تا ۱۹ روز به اختلاف

---

۱. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۸۰؛ خزاعی، پیشین، ص ۱۸۵؛ ابن‌عبدالبر، پیشین، ج ۳، صص ۱۰۸۹ ـ ۱۱۳۳؛ ابن‌اثیر، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۳؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲. یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۸۰؛ ابن‌اثیر، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۳؛ ابن‌عبدالبر، پیشین، ج ۱، ص ۶۵؛ ابن‌حجر، پیشین، ج ۱، ص ۱۹ ، حلبی ، پیشین، ج ۳ ، ص ۳۲۷ ؛ ابن‌حدیده انصاری، پیشین، ص ۵۴.

۳. مسعودی، پیشین، ص ۲۴۶؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۸۰؛ ابن‌حجر، پیشین، ج ۱، ص ۵۶۱؛ حلبی، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۷؛ ابن‌عبدالبر، پیشین، ج ۲، صص ۵۳۷ ـ ۵۴۲.

۴. مسعودی، پیشین، ص ۲۴۵ ؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۴؛ کتانی ادریسی، پیشین، ص ۱۵۳.

۵. مسعودی، پیشین، ص ۲۴۵ ؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۴.

۶. مسعودی، پیشین، صص ۲۴۵ ـ ۲۴۶؛ ابن‌حدیده انصاری، پیشین، صص ۵۴ ـ ۱۴۱؛ یعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۸۰؛ خطاب، پیشین، صص ۲۲۶ ـ ۲۲۸ ؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۷ و ۱۲۴؛ ابن‌عبد ربه، پیشین، ج ۴، صص ۲۴۳ ـ ۲۴۴ و ۲۵۰؛ ابن‌عبدالبر، پیشین، ج ۲ ، صص ۵۳۷ ـ ۵۴۲ ؛ خزاعی، پیشین، ص ۱۸۲ به بعد؛ و دهها منبع دیگر.

۷. ابن‌عبدر ربه، پیشین، ج ۴، صص ۲۴۳ ـ ۲۴۴؛ خزاعی، پیشین، ص ۱۸۲ به بعد؛ خطاب، پیشین، ص ۲۲۶ ـ ۲۲۸ ؛ مسعودی، پیشین، صص ۲۴۵ ـ ۲۴۶ ؛ ابن حدیده انصاری، پیشین، ص ۵۴ ـ ۱۴۱.

۸ علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص ۲۶ ـ ۲۹.

۹. ترمذی، پیشین، ج ۵، صص ۴۲ ـ ۴۳ (حدیث شماره ۲۷۱۵) ؛ ابن‌عبد البر، پیشین، ج ۲، ص ۵۳۸ ؛ ابن‌حجر پیشین، ج ۱، ص ۵۶۱.

روایات ذکر کرده‌اند، زبان عبری و به روایتی زبان‌های فارسی، رومی، قبطی، حبشی و سریانی را نیز فراگرفت و نامه‌های محرمانه‌ای که به یکی از این زبان‌ها برای پیامبر ﷺ می‌رسید، ترجمه و طبق دستورهای آن حضرت پاسخ لازم را می‌نوشت و برای آنان می‌فرستاد.[۱]

### ۳. تعداد نامه‌ها

علاوه بر نامه‌های مُدوَّن حضرت رسول اکرم ﷺ که در کتاب‌های مختلف تاریخی دیده می‌شود، حدود ۱۳۷ نامهٔ دیگر پیامبر عظیم‌الشأن ﷺ که شامل ۳۳ نامه در دعوت به اسلام و ۴۴ عهدنامه و امان‌نامه و ۱۹ نامه اعطای تیول مختلف است و ۴۱ نامه با مواضیع مختلف وجود دارد که در کتاب‌های تاریخی و رجالی و به‌ویژه در کتاب‌های «الاصابه»، «أسد الغابه»، و «الطبقات الکبری» تنها نام گیرندگان یا موضوع اجمالی آنها آمده و اشاره به متن آن‌ها نشده است.[۲] از میان مجموع نامه‌های رسول اعظم ﷺ که برخی تعداد آنها را ۳۳۰ نامه تخمین زده‌اند،[۳] تنها چند نامه در مکه و بقیه در مدینه به رشتهٔ تحریر در آمده است.

نامه‌های پیامبر ﷺ در مکه شامل نامه‌های ایشان در سال ۵ بعثت برای نجاشی، فرمانروای حبشه، دربارهٔ مسلمانان مهاجر به آن سرزمین[۴]، تیولی که حضرت به

---

۱. خزاعی، پیشین، صص ۲۱۸ ـ ۲۱۹ ؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، صص ۲۰۲ ـ ۲۰۴؛ عبدالله‌بن‌ابی‌داود سلیمان‌بن‌اشعث سجستانی، **المصاحف**، بیروت: ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م، ص ۷.

۲. برای اطلاع از این نامه‌ها و منابعی که به آن اشاره کرده‌اند نک: علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، صص ۳۵ ـ ۵۹.

۳. محمد حمیدالله، پیشین، ص ۱۴.

۴. طبری، **تاریخ**، پیشین، ج ۲ ، ص ۶۵۲؛ محمدبن‌سیارابن‌اسحاق، **سیره ابن اسحاق المسمی بکتاب المبتدا و المبعث و المغازی**، تحقیق محمد حمیدالله، قونیه: بی‌نا، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م، ص ۲۱۰؛ حلبی، پیشین، ج ۳ ، صص ۲۴۸ ـ ۲۴۹؛ ابن کثیر، پیشین، ج ۳، صص ۸۳ ـ ۸۴ ؛ ابن‌قیم جوزیه، پیشین، ج ۳، ص ۶۰ ؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، ص ۳۷۹.

بنی‌داری (داریان) داد[۱] و فرمان پیامبر ﷺ به مصعب‌بن‌عمیر برای برپایی نماز جمعه در یثرب[۲] (مدینهٔ منورهٔ بعدی) است.

امروزه از تمام آن نامه‌ها و اسناد نبوی تنها چند سند به جا مانده است. یکی از این نامه‌ها که ظاهراً هنوز در دسترس است، نامهٔ پیامبر ﷺ به مقوقس، حاکم مصر، بوده است که آن را «بارتلمی» مستشرق فرانسوی در کلیسای نزدیک شهر اخمیم در مصر کشف کرد،[۳] و دیگر نامهٔ پیامبر ﷺ برای منذربن ساوی فرماندار بحرین که «فلایشر» مستشرق آلمانی آن را چاپ و منتشر ساخت[۴] و سوم نامهٔ پیامبر ﷺ به نجاشی حاکم حبشه که «دنلوب» دانشمند اسکاتلندی آن را چاپ کرد.[۵]

## نتیجه‌گیری

با بررسی نظریات مختلف مورخان چنین به‌نظر می‌رسد که پیامبر اکرم ﷺ در آغاز بعثت سواد خواندن و نوشتن را نداشتند، ولی در سال‌های واپسین زندگی از سواد

---

۱. زنجویه، پیشین، ج ۲، ص ۶۱۷؛ ابن‌سعد، پیشین، ص ۷۵؛ ابوعبید، پیشین، صص ۳۴۹ - ۳۵۰؛ ابن عساکر، پیشین، ج ۳، ص ۳۵۴؛ قلقشندی، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۱۹؛ مجیرالدین‌ابوالیمن حنبلی، **الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل**، نجف اشرف: المطبعه الحیدریه، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م، ج ۲، صص ۸۱ - ۸۲؛ عبدالحی کتانی، پیشین، ج ۱، صص ۱۴۳ - ۱۵۵ که مشروحاً به تاریخچهٔ این نامه پرداخته است؛ السیداحمد زینی دحلان، **السیره النبویه و الاثار المحمدیه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶؛ احمد زکی صفوت، **جمهره رسائل العرب**، ج ۱، صص ۷۱ - ۷۲.

۲. عبدالرحمن سهیلی، پیشین، ج ۴، ص ۱۰۲؛ ابن‌همام صنعانی، پیشین، ج ۳، صص ۱۶۰ - ۱۶۱.

۳. ابوعبید، پیشین، ص ۳۲؛ ابن‌سعد، پیشین، صص ۱۶ - ۱۷؛ قسطلانی، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۳؛ الشریف عون قاسم، پیشین، صص ۹ - ۱۰؛ محمد حمیدالله، پیشین، ص ۱۱۳؛ مجله الهلال، سال ۱۹۰۴، شماره اکتبر، ص ۴۰ و نوامبر، ص ۱۰۳ و دسامبر، صص ۱۶۰ - ۱۹۳ مشروحاً به چگونگی این کشف پرداخته‌اند.

۴. ابن‌قیم جوزیه، پیشین، ج ۳، ص ۶۱؛ قلقشندی، پیشین، ج ۶، ص ۳۶۸؛ الشریف عون قاسم، پیشین، ص ۹ - ۱۰؛ قسطلانی، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۵.

۵. محمد حمیدالله، پیشین، صص ۱۹۴ - ۱۹۶؛ الشریف عون قاسم، پیشین، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

خواندن و نوشتن برخوردار بودند. قرائن و شواهد متعدد حکایت از این دارند که پیامبر ﷺ نامه‌هایش را املاء می‌کرد و دبیرانش آنها را می‌نوشتند. سبک و سیاق و نثر و لحن و محتوای این نامه‌ها با توجه به مرور زمان، شأن و مقام دریافت‌کنندگان نامه‌ها، شرایط زمانی و مکانی و برخی ملاحظات دیگر که شرایط اقتضا می‌کرد، با یکدیگر متفاوت، ولی همگی به‌طور کلی موجز، مختصر، ساده و روشن بودند. بدون شک بررسی عمق و محتوای این نامه‌ها بسیاری از مطالب تاریخ صدر اسلام را روشن خواهد کرد که جا دارد پژوهشگران معاصر به مطالعه این نامه‌ها بیشتر بپردازند و نکات بدیع آن را استخراج کنند.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن‌اثیر، علی‌بن‌محمد، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵هـ /۱۹۶۶م.

ابن‌اسحاق، محمدبن‌یسار، **سیرة ابن‌اسحاق المسماة بکتاب المبتدأ والمبعث و المغازی**، تحقیق محمد حمیدالله، قونیه (ترکیة): بی‌نا، ۱۴۰۱ هـ / ۱۹۸۱م.

ابن‌جوزی، ابوالفرج‌عبدالرحمن‌بن‌علی‌بن‌محمد، **الوفا باحوال المصطفی**، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ هـ /۱۹۸۸ م.

ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی، **رسائل و رسل رسول‌الله الی الملوک و الاشراف**، تحقیق محمدعبدالرحیم، دمشق: دار سعد الدین، ۱۴۲۵ هـ /۲۰۰۴ م.

ابن‌حبیب بغدادی، محمد، **المنمق**، حیدرآباد، دکن، هند: خورشید احمد فارق، ۱۳۸۴ هـ /۱۹۶۴ م.

ابن‌حجر، احمدبن‌علی عسقلانی، **الاصابة فی تمییز الصحابة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۲۸هـ.

ابن‌حجر، احمدبن‌علی عسقلانی، **المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیه**، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، مکه: بی‌نا، بی‌تا.

ابن‌حدید انصاری، ابوعبدالله محمدبن‌علی‌بن‌احمد، **المصباح المضی**، بیروت: دار الندوة الجدیدة، ۱۴۰۶ هـ /۱۹۸۶م.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن‌محمد، **مقدمه ابن‌خلدون**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ /۱۹۸۸م.

ابن‌سعد، محمد، **الطبقات الکبری**، چاپ ادوارد سخو، تهران: مؤسسة النصر، ۱۳۲۳ هـ.

ابن‌عبد البر، ابوعمر یوسف‌بن‌عبدالله‌بن‌محمد، **کتاب الاستیعاب فی معرفة الاصحاب**، تحقیق محمدعلی البجاوی، قاهرة: مکتبة نهضة مصر، بی‌تا.

ابن‌عبدالحکم، ابوالقاسم عبدالرحمن‌بن‌عبدالله، **فتوح مصر و اخبارها**، بغداد: مکتبه المثنی، ۱۹۲۰.

ابن‌عبد ربه، احمدبن‌محمد اندلسی، **العقد الفرید**، تحقیق عبد المجید الترحینی، بیروت: بی‌نا، ۱۴۰۴ هـ /۱۹۸۳م.

ابن‌عساکر، علی‌بن‌الحسن، **تاریخ مدینه دمشق**، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ هـ / ۱۹۹۵ م.

ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن‌مسلَم دینوری، **کتاب عیون الاخبار**، قاهرة: دارالکتب المصریه، ۱۳۴۳ هـ /۱۹۲۵ م.

ابن‌قیم جوزیه، محمدبن‌ابی‌بکر، **زاد المعاد فی هدی خیر العباد**، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمرد مشقی، **البدایة و النهایة**، قاهرة: دار الفکر العربی، بی‌تا.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ هـ / ۱۹۹۲م.

ابن‌هشام، **السیرة النبویة**، حققها مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

ابن‌همام صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق، **المصنف**، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت: المکتب الاسلامی،۱۴۰۳ هـ /۱۹۸۳ م

ابوحاتم رازی، عبدالرحمن‌بن‌محمدبن‌ادریس تمیمی، **کتاب الجرح و التعدیل**، حیدر آباد، دکن، هند: بی‌نا، ۱۳۷۲ هـ /۱۹۵۳ م.

ابوهلال عسکری، حسن‌بن‌عبدالله‌بن‌سهل، **کتاب الصناعتین ـ الکتابة و الشعر**، تحقیق علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: عیسی البابی و شرکاه، [۱۹۷۱].

ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن‌الحسین، **کتاب الاغانی**، قاهرة: دارالکتب المصریة، بی‌تا.

ابوداود، سلیمان‌بن‌الاشعث السجستانی الازدی، **سنن ابی داود**، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

ابوعبید، قاسم‌بن‌سلام، **کتاب الاموال**، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ هـ /۱۹۸۸ م.

احمدی، علی‌بن‌حسینعلی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۳ ش.

بلاذری، احمدبن‌یحی‌بن‌جابر، کتاب فتوح البلدان، تحقیق صلاح‌الدین المنجد، قاهرة: مکتبه النهضة المصریة، ۱۹۵۶.

بلاذری، انساب الاشراف، تحقیق محمود فردوس العظم، دمشق: بی‌نا، ۱۹۹۷.

بیهقی، ابوبکر احمدبن‌الحسین‌بن‌علی، السنن الکبری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۴ ه‍ /۲۰۰۳م.

ترمذی، عیسی‌بن‌محمدبن‌عیسی، الجامع الصحیح و هوسنن الترمذی، تحقیق ابراهیم عطوة عوض، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

حر عاملی، محمدبن‌حسن، تفصیل وسائل الشیعه، قم: بی‌نا، ۱۴۱۶ ه‍ /۱۹۹۶م.

حلبی، علی‌بن‌برهان‌الدین الشافعی، السیرة الحلبیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

حمزه اصفهانی، ابوالحسن، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت: مکتبة الحیاة، بی‌تا.

حمیدالله، محمد، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام، ترجمهٔ سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۴ ش.

حنبلی، مجیرالدین ابوالیمن، الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل، نجف اشرف (عراق): الحیدریة، ۱۳۸۸ ه‍ /۱۹۶۸ م.

خزاعی، علی‌بن‌محمدبن‌سعود، تخریج الدلالات السمعیة، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۸۵.

خطاب، محمد شیت، السفارات النبویة، المجمع العلمی العراقی، بغداد: بی‌نا، ۱۹۸۹.

زمخشری، ابوالقاسم جارالله محمودبن‌عمر خوارزمی، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجه التأویل، قاهرة: مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۸۵ ه‍ /۱۹۶۶م.

زنجویه، حمید، الاموال، تحقیق شاکر ذیب فیاض، ریاض: بی‌نا، ۱۴۰۶ ه‍ /۱۹۸۶م.

زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی، قاهرة: دارالهلال ، ۱۹۵۸.

زیدان ، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهرة: الهلال، ۱۹۱۱ م.

زینی دحلان، السیداحمد، السیرة النبویة و الاثار المحمدیة (درهامش کتاب السیره الحلبیة) ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

سجستانی، عبد اللهبن‌ابی‌داود سلیمان‌بن‌الاشعث، المصاحف، بیروت: بی‌نا، ۱۴۰۵ ه‍ / ۱۹۸۵ م.

سمهودی، نورالدین‌علی‌بن‌احمد، وفاء الوفا باخبار دار المصطفی، تحقیق محمدمحی‌الدین‌عبدالمجید، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی‌تا.

سهیلی، عبدالرحمن، الروض الانف فی شرح السیرة النبویة لابن هشام، تحقیق عبد الرحمن الوکیل، قاهره: دار النصر، ۱۹۶۷.

سیوطی، عبدالرحمن جلال الدین، المزهر فی علوم اللغة و انواعها، تحقیق محمد احمد جاد المولی و علی محمد البجاوی و محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره: عیس البابی الحلبی، بی‌تا.

شرف الدین عاملی، سیدعبدالحسین، مسائل فقهیه ، تهران: بی‌نا، ۱۴۲۰ هـ.

صفوت، احمد زکی، جمهرة رسائل العرب فی عصور العربیة الزاهرة، قاهرة: مصطفی البابی الحلبی،۱۳۵۶ هـ /۱۹۳۷ م.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیرالمیزان، تهران: جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ ش.

طبرسی، ابوعلی‌فضل‌بن‌الحسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله‌یزدی طباطبائی، بیروت: دار المعرفه، بی‌تا.

طبری، محمدبن‌جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک)، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار سویدان، بی‌تا.

طبری، محمدبن‌جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۰ هـ/۱۹۸۰م.

قاسم، الشریف عون، نشأة الدولة الاسلامیة علی عهد رسول‌الله ﷺ، دارالجیل، بیروت: درالمامون المحدوده، ۱۴۱۱ هـ /۱۹۹۱م.

قدامةبن‌جعفر، الخراج و صناعة الکتابة، تحقیق محمدحسین الزبیدی، بغداد: بی‌نا، ۱۹۸۱.

قرطبی، ابوعبدالله محمدبن‌احمد انصاری، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۵.

قسطلانی، احمدبن‌محمد، المواهب اللدنیه بالمنح المحمدیة، تحقیق صالح احمد الشامی، بیروت ـ دمشق ـ عمّان: المکتب الاسلامی، ۱۴۱۲ هـ /۱۹۹۱ م.

قلقشندی، ابوالعباس احمدبن‌علی، صبح الاعشی فی صناعة الانشا، قاهره: وزارة الثقافه و الارشاد القومی، بی‌تا.

قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الاثار، بیروت: دارالمرتضی، بی‌تا.

کاندهلوی، محمدیوسف، حیاة الصحابة، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۹ هـ/۱۹۹۹ م.

کتانی ادریسی، نظام الحکومة النبویة، تقریب و تهذیب منیر الغضبان، جده (عربستان سعودی): مرکز الرایة للتنمیة، ۱۴۲۶ هـ/۲۰۰۵ م.

کتانی، عبدالحی، نظام الحکومة النبویة المسمی التراتیب الاداریة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.

کتبی، محمدبن‌شاکر، عیون التواریخ، قاهره: مکتبه النهضه المصریة، ۱۹۸۰.

کلینی، محمدبن‌یعقوب، فروع الکافی، تحقیق محمدجواد الفقیه، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۳ هـ /۱۹۹۲ م.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ هـ/۱۹۸۳ م.

مجله الهلال، به مدیریت جرجی زیدان، قاهرة، ۱۹۰۴، شماره اکتبر و نوامبر و دسامبر.

مسعودی، علی‌بن‌الحسین، التنبیه و الاشراف، دار الصاوی، قاهرة: چاپ عبدالله اسماعیل الصاوی، بی‌تا.

مسلم، ابوالحسین‌بن‌الحجاج النیشابوری، صحیح مسلم، (ضمن الکتب السته)، استانبول: بی‌نا، ۱۴۰۱ هـ/۱۹۸۱ م.

مطهری، مرتضی، پیامبر امی، تهران: صدرا، ۱۳۷۰ش.

مقریزی، تقی‌الدین احمدبن‌علی، امتاع الاسماع، تصحیح محمود محمد شاکر، قاهرة: لجنه التالیف و الترجمه و النشر، بی‌تا.

میبدی، ابوالفضل‌رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار معروف به.تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.

نویری، شهاب‌الدین احمدبن‌عبدالوهاب، نهایة الارب فی فنون‌الادب، قاهره: دار الکتب المصریة، ۱۳۷۴ هـ/۱۹۵۵ م.

همدانی، ابومحمدالحسن‌بن‌احمد، کتاب الاکلیل، تحقیق محمدبن‌علی الاکوع الحوالی، قاهرة: بی‌نا، ۱۳۸۶ هـ/۱۹۶۶م.

هندی، علاءالدین علی المتقی‌بن‌حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق محمدعمر الدمیاطی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ه /۱۹۹۸م.

واقدی، محمدبن‌عمر، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونس، لندن: اکسفورد، ۱۹۶۶.

قرشی، یحی‌بن‌آدم، کتاب الخراج، شرح احمد محمد شاکر، (جزو کتاب موسوعه الخراج)، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۹ ه /۱۹۷۹ م.

یعقوبی، احمدبن‌اسحاق‌بن واضح، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

# بخش دوم

## دولت و حکومت نبوی

# پیامبر اعظم ﷺ و تأسیس دولت

دکتر محمدرضا حاتمی*

## مقدمه

حضرت محمد ﷺ، پیامبر گرامی اسلام، در نخستین روزهای ورود به مدینه علاوه بر آموزش و تربیت، شخصاً به رتق‌وفتق امور و ادارهٔ تمام شئون زندگی و حیات امت اسلامی پرداخت، و زعامت سیاسی جامعه را به عهده گرفت. او در جزیرةالعرب که هیچ‌گونه دولت و حکومتی در آن وجود نداشت و تنها نظام قبیلگی مبتنی بر تعصب‌های قومی و عصبیت‌های جاهلی، بر اعراب بدوی آنجا حاکم بود، نخستین دولت اسلامی را پی‌ریزی و تأسیس نمود، با این وجود برخی از متفکران و حتی تعدادی از نظریه‌پردازان مسلمان بر این باورند که حضرت پیامبر ﷺ اساساً هیچ‌گونه حکومتی تشکیل نداد؛ علی عبدالرازق، نویسندهٔ مصری، ضمن ارائهٔ نظریهٔ جدایی دین از سیاست می‌گوید: «آن وحدتی هم که در زمان پیامبر ﷺ به وجود آمد، به هیچ‌نحو وحدت سیاسی نبود و اساساً هیچ‌گونه معنی و مفهومی از دولت و حکومت نداشت».[1]

ولی مسئلهٔ تشکیل در اسناد تاریخی آشکار است و حتی مستشرقان و علمای غرب هم به آن اشاره کرده‌اند، دانشمند ایتالیایی، نلینو، می‌گوید: «حضرت محمد ﷺ در یک

---

* دکترای علوم سیاسی.

۱. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، الجزایر: موفم للنشر، ۱۹۸۸، ص۱۰۲.

زمان، دین و دولت را پایه‌گذاری کرد و گسترهٔ این دو، در دوران زندگی‌اش همسان بود»، و به قول توماس آرنولد: «پیامبر خدا ﷺ هم رئیس دین بود و هم رئیس دولت».[1]

پیامبر ﷺ به‌منظور تحقق بخشیدن به شئون سه‌گانهٔ خویش به‌ویژه دو شأن مهم زعامت سیاسی و قضاوت و داوری، ناگزیر به تشکیل دولت و حکومت بود؛ و لذا به محض ورود به مدینه، این شهر را به عنوان مرکز کشور اسلام قرار داد و به عنوان حاکم و زمامدار تصدی امور جامعه را عهده‌دار شد.

وی ابتدا قراردادی را بین گروه‌ها و قبایل مختلف قومی و مذهبی منعقد نمود که به «میثاقِ مدینه» معروف شد و در آغاز ایجاد دولت اسلامی به عنوان قانون اساسی آن دولت به شمار می‌رفت، آن حضرت فرمانروایانی برای مناطق و ایالات تعیین کرد و به آن‌ها گسیل داشت؛ و قضاتی در شهرهای مختلف تعیین و نصب کرد، حدود الهی را اجراکرد، هدایت و تنظیم اقتصاد جامعه را برعهده گرفت و افرادی برای جمع‌آوری مالیات منصوب کرد، به اعزام نماینده و پیک سیاسی به کشورهای گوناگون مبادرت نمود. درمجموع اقدام پیامبر ﷺ در امور یادشده در جهت مدیریت جامعه و هدایت امور عمومی و زندگی دنیوی مسلمانان بود که می‌توان از آن به تحقق اولین دولت اسلامی به دست حضرت رسول اکرم ﷺ در شبه‌جزیره عربستان تعبیر نمود، در عین حال برای روشن‌تر شدن مطلب، طرح پرسشی مبنی بر تعریف دولت و ویژگی‌های آن از منظر دانشمندان علوم سیاسی و همین‌طور مهم‌ترین اقدامات اساسی پیامبر ﷺ برای پی‌ریزی دولت اسلامی در جزیرةالعرب با توجه به پاسخ سؤال مذکور مناسب به‌نظر می‌رسد.

## مفهوم دولت و شاخص‌های آن

نظام سیاسی یا دولت دارای تعریف خاصی است که در کتب علم سیاست به چهار عنصر اساسی آن از قبیل ۱. سرزمین و قلمرو؛[2] ۲. مردم و جمعیت؛[3] ۳. حکومت یا سازمان

---

۱. محمدیوسف موسی، نظام‌الحکم فی الاسلام، بیروت: العصر الحدیث، ۱۴۰۸، ص۱۹.

2. Territory
3. population

سیاسی؛[1] و ۴. حاکمیت[2] اشاره کرده‌اند، واژهٔ دولت در دائرةالمعارف بین‌المللی و نیز دائرةالمعارف امریکانا این گونه تعریف شده است:

«دولت عبارت است از گروهی از مردم که در سرزمینی معین و تحت قیمومیت یک حکومت که بر ابعاد داخلی و خارجی حاکمیت دارد زندگی می کنند»[3]

فرهنگ اصطلاحات علمی ـ اجتماعی دولت را با دیدی وسیع تر می‌نگرد:

«دولت مجموعه هستی مردم است در سرزمین مشخص و تحت ادارهٔ حکومت سیاسی معین».[4]

و در کتاب آشنایی با علم سیاست آمده است که:

«دولت از نقطه‌نظر علم سیاست و حقوقِ عمومی عبارت است از اجتماعی از مردم (با جمعیت تقریباً زیاد) که به‌طور مداوم در سرزمین معلومی سکونت اختیار کرده و مستقل (و یا تقریباً مستقل) بوده و دارای یک حکومت متشکل می‌باشند که اکثریت جمعیت مذکور عادتاً از دستورات آن اطاعت نمایند».[5]

در فرهنگ علوم سیاسی «دولت» چنین تعریف شده است: ۱. سازمان سیاسی جامعه که متشکل ازحکومت، مردم و سرزمین با مرزهای معین است، اگر یکی از این سه عنصر در میان نباشد، دولت به وجود نمی‌آید؛ ۲. قدرتی که از جامعه برخاسته است و خود را مافوقِ جامعه قرار داده و دارای مفاهیم حقوقی، سیاسی و اقتصادی است و عوامل تشکیل‌دهندهٔ آن عبارتند از: جامعه، قلمرو دولتی و تشکیلات حکومتی.

1. Government
2. Sovereignty
3. Encyclopedia International,vol,17/242.Encyclopedia Americana,vol,25/616.

۴. محمد آراسته‌خو، نقد و نگرشی بر فرهنگ اصطلاحات علمی ـ اجتماعی، تهران: گستره، ۱۳۶۹، ص۳۵۴.

۵. کارلتون کلایمرودی، توتون جیمز اندرسون، آشنایی با علم سیاست، ترجمهٔ بهرام ملکوتی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵، ص۱۱.

دکتر بهمن آقایی و غلامرضا علی بابایی نیز در فرهنگ خود دولت را چنین آورده‌اند: این اصطلاح که معادل انگلیسی آن state و لاتین آن status است مأخوذ از واژه state به معنای «ایستاده» بوده که اندیشهٔ استحکام نیز از آن مستفاد می‌شود، «دولت» به معنای وسیع کلمه عبارت از جامعه‌ای است که در آن قدرت سیاسی طبق «قوانین اساسی» تعیین و تشریح شده است، به معنای محدودتر دولت عبارت از قدرتی است که سرنوشت جامعهٔ فوق‌الذکر را در دست دارد، در مفهوم عمومی، دولت به معنای مجموعه سازمان‌های اجرایی است که قدرت ادارهٔ جامعه را به آن داده‌اند، دولت به معنای اول به‌طورکلی دارای سه رکن است که عبارتند از: قلمرو، جمعیت و حاکمیت.

۱. قلمرو و جمعیت: قلمرو یک دولت عبارت است از ناحیه‌ای از زمین، دریا و هوا که در حدود آن دولت اعمال حاکمیت می‌کند؛ داشتن قلمرو شرط اصلی تشکیل دولت است. جمعیت عبارت است از کلیهٔ افرادی که در یک کشور ساکن هستند. شایان ذکر است که اتباع بیگانه مقیم یک کشور جزء جمعیت آن محسوب می‌شوند و تابع نظام حقوقی خاصی هستند، جمعیت یک کشور ممکن است از عناصری تشکیل شود که از لحاظ نژاد، زبان، دین و مذهب و تمدن با هم متفاوت باشند.

۲. حاکمیت: قدرت مستقل یک دولت را برای ادارهٔ یک کشور اصطلاحاً اعمال حاکمیت قدرت حاکمه می‌نامند که باید دارای شرایط زیر باشد:

الف ـ دارای نیروی مادی اعمال حاکمیت باشد؛ نظیر، نیروهای مسلح، سازمان‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی؛

ب ـ قدرت حاکمه باید دائمی و منظم باشد؛

ج ـ از لحاظ ادارهٔ امور داخلی و خارجی مستقل باشد.[1]

مرحوم دکتر علی‌اکبر، استاد علوم سیاسی نیز در مبانی علم سیاست دقیقاً چهار ویژگی مهم قلمرو، جمعیت، حکومت و حاکمیت یا استقلال را برای دولت

---

۱. دکتر بهمن آقائی و غلامرضا علی‌بابایی، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: ویس، ۱۳۶۵، ج۱، صص۳۰۵ ـ ۳۰۳.

برمی‌شمارد و در تعریف آن می‌گوید: دولت عبارت از جمعیتی است که در قلمرو و سرزمین مشخص و معین زندگی نموده و دارای حکومت مشترکی است که بر آن حکمفرمایی دارد، در این تعریف چند ویژگی عمده وجود دارد؛ یکی، جمعیت که در سرزمین مشخص زندگی می‌کند؛ دوم، وجود مجموعه‌ای از ارکان حکومتی و قوانین و مقررات خاص که مردم باید از آن اطاعت کنند؛ سوم، انحصار قوهٔ قهریه به دست دولت و اعمال آن در حدود و ثغور قلمرو مشخص، بنابراین، با این اوصاف، دولت این توانایی را دارا می‌باشد که حتی اگر فاقد مشروعیت هم باشد تصمیمات متخذه را به مرحلهٔ اجرا بگذارد و اختلاف میان گروه‌ها را حل و فصل نماید. اگر توجه شود در اینجا صحبت از سرزمین، جمعیت، قوهٔ قهریه و حتی قوه قضائیه است که مجموعهٔ این تشکیلات را به نام دولت می‌شناسند؛ بر این اساس ۱. قلمرو[1] ۲.جمعیت[2] ۳. حکومت[3] ۴. حاکمیت یا استقلال[4] عناصر اصلی و عمدهٔ دولت‌اند که بیشتر در روابط میان دولت‌ها یا سیاست بین‌الملل از آن‌ها استفاده می‌شود.[5]

یکی از تعاریفی که بیشتر به ابعاد ساختاری و عملکردی دولت اشاره دارد تعریفی است که رابرت مک‌آیور در کتاب دولت جدید آن را پیشنهاد کرده است:

«دولت سازمانی است با ویژگی‌های خاص که تصمیمات خود را توسط حکومتی که دارای قوهٔ قهریه است از کانال قانون به انجام می‌رساند، در قلمرو داخلی مسئول حفظ امنیت و در سطح جهانی مسئول و مجری خواسته‌های مردم است».[6]

حقوقدان فرانسوی، دوگوئیت،[7] می‌نویسد:

---

1. Territory
2. Population
3. Government
4. Sovereignty/Independance
۵. علی اکبر، مبانی علم سیاست، تهران: دانشگاه امام صادق ﷺ، ۱۳۷۰، ص۶۷.
6. R.M.maciver, **The modern state** ,London oxford university press,1920, p 22.
7. Duguit

«کوچک‌ترین فرقی میان قدرت یک رئیس قبیله صحراگرد و یک حکومت جدید که مرکب از رئیس دولت، وزرا و مجالس می‌باشد مشاهده نمی‌شود، اختلافی که هست اختلاف در درجه است نه در ماهیت.»[1]

در دائرةالمعارف بریتانیکا ذیل کلمهٔ «دولت» چنین آمده است:

«دولت عبارت است از شکلی از اجتماع بشری که به‌وسیلهٔ اهدافش، یعنی ایجاد نظم و امنیت، وضع قوانین و اجرای مقتدرانهٔ آن سرزمین مشخص، یعنی منطقه‌ای که دولت در آن صلاحیت اعمال قدرت داشته، و بالاخره حاکمیتش از انواع دیگر اجتماعات بشری متمایز می‌گردد، دولت به این معنی یعنی سازمان سیاسی یا به‌طور اخص تشکیلات حکومت، در غرب از یونان قدیم شروع می‌شود.»

برخی نیز گفته‌اند که با توجه به عملکرد دولت‌ها می‌توان ویژگی‌های زیر را برای دولت برشمرد:

۱. وجود یک گروهٔ خاص از افراد که منحصراً درگیر ادارهٔ جامعه هستند و از ساخت اقتصادی و اجتماعی حراست می‌کنند؛ ۲. در انحصار داشتن قدرت برای اعمال زور؛ ۳. حق و صلاحیت انحصاری برای اعمال سیاست هم در داخل و هم در خارج از کشور؛ ۴. داشتن حق انحصاری وضع و اجرای قانون؛ ۵. سازماندهی نیرو در طول مرزها و تأمین امنیت داخلی و خارجی؛ ۶. حق انحصاری اخذ مالیات و حقوق گمرکی و تهیه و تدارک بودجهٔ ملی.[2]

ولی درمجموع دانشمندان سیاسی و حقوقدانان بالاجماع چهار عنصر اساسی را برای تشکیل دولت در نظر گرفته‌اند: ۱. محدودهٔ جغرافیایی؛ ۲. جمعیت و مردم؛ ۳.سازمان؛ ۴. حاکمیت.[3]

---

۱. حسن ارسنجانی، **حاکمیت دولتها**، چاپ اول، تهران: سازمان کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۲، ص۵۵.

۲. علی‌اکبر امینی، در شناخت دولت، **اطلاعات سیاسی اقتصادی**، سال دوم، شماره ۱۱، شهریور ۱۳۶۷، ص۳۰.

3. Farooq Hassan، **The concept of State and Law in Islam**.(U.S.A.University Press of America،1981) p.34

## اقدامات اساسی پیامبر ﷺ برای تأسیس دولت

با توجه به عناصر و مؤلفه‌های ضروری فوق‌الذکر برای تشکیل و تکوین دولت با اندک تفحص و تأملی مشخص خواهد شد که در دوران رسول‌الله سازمان و تشکیلاتی با شاخصه‌های فوق وجود داشته و حتی یکی از ضروریات و لوازم اجتناب‌ناپذیر اقدامات سیاسی و اجتماعی آن حضرت در خلال حیات سیاسی و دینی ایشان بوده است، بدون شک سابقهٔ تشکیل حکومت در دین اسلام به مدینه برمی‌گردد؛ و هجرت از مکه به مدینه با همین هدف و به عنوان سرفصل تاریخ سیاسی اسلام انجام شد و طلیعهٔ تشکیل حکومت اسلامی موجب هجرت شد و اسلام پس از این جابجایی تاریخی به عنوان یک برنامه جهت ادارهٔ امور دنیوی و تأمین سعادت اخروی مردم مطرح شد.

آماده‌سازی زمینهٔ تشکیل حکومت اسلامی حداقل به‌طور رسمی از دو سال قبل از هجرت در حال شکل‌گیری بود و اساس آن را پیمان سیاسی عقبهٔ اول و دوم تشکیل می‌داد، اگرچه حرکت‌های سابق پیامبر ﷺ مانند انذار بستگان در سال سوم بعثت که براساس آیهٔ قرآن صورت می‌گرفت، نشان‌دهندهٔ این است که طرح تشکیل حکومت اسلامی از برنامه‌های دین اسلام بوده است، اما عملاً شرایط و عناصر ضروری تأسیس دولت، با هجرت از مکه به مدینه حاصل شد که ذیلاً مورد اشاره قرار می‌گیرد:

### ۱. سرزمین و قلمرو

یثرب که بعدها به مدینةالنبی معروف شد طبق بند ۳۹ میثاق مدینه، که تصریح کرده بود داخل یثرب برای امضاکنندگان این پیمان منطقهٔ حرم است، قلمرو اولیه و مشخص دولت اسلامی حضرت پیامبر ﷺ بود، آیت‌الله شمس‌الدین می‌گوید: در بند ۳۶ (میثاق) آمده است «ان لا یخرج منهم احد الا باذن محمد» که مراد یهودیان و موالی و اطرافیان ایشان یا مراد به‌خصوص اطرافیانشان است... و در بند ۴۷ تصریح کرده است که: «هرکس از مدینه خارج شود ایمن است و هرکس که در آنجا استقرار یابد ایمن است مگر آن‌کس که ستم و گناه کند» این عبارت‌ها صراحت دارد که: در موضع و محل معینی، احکام این صحیفه تسری می‌کند و مرز و حدودی دارد که تجاوز از آن

مکان به عنوان خروج از آن مکان (وطـن دولـت)تلقـی مـی‌شـود و عـدم تجاوز از آن (قعود) در آنجاست، محمدحمیدالله در کتاب «مجموعه الوثـائق الـسیاسـیة» به نقـل از المطری در تاریخ المدینه نقل می‌کند که:

«پیامبراکرم ﷺ به بعضی از اصحاب دستور داد تـا برونـد و مرزهـای حـرم مدینه را علامت‌گذاری کنند و این علامت‌هـا میـان شرق و غـرب و میـان جبل ثور در شمال و جبل عیر در جنوب و وادی عقیق داخل حرم باشد»

در معنای جوف گفته‌اند که به معنای زمین هموار است اما ظاهراً مراد از آن در پیمان‌نامه داخل مرز شهر مدینه است و مقصود از حرم این است که کسی حق منازعه با دیگری را ندارد، و به تعبیری دیگر، مراد از حرم، حق حاکمیت مردم شهر مدینه در شهرشان می‌باشد.[1] از کعب‌بن‌مالک هم نقل شده است که پیامبر خدا ﷺ مرا فرستاد که بر قلهٔ کوه‌های مخیض، حقیا، ذوالعشیره و تیم که کوه‌های مدینه هستند نشانه نصب کنم و بر همین اساس پیامبر ﷺ مدینه را حرم خود قرار داد و قلمرو دولت را مشخص کرد، درمجموع مفهوم این متن این است که دولت اسلامی دارای سرزمینی است که حد و مرزی دارد و کسی که تعلّق به جامعهٔ سیاسی اسلام دارد، به معنای تعلّق به این سرزمین از لحاظ اقامت و تابعیت است و کلیهٔ مقررات و اوامر سیاسی آن، در محدودهٔ مرزهای جغرافیایی آن و بر همهٔ کسانی که تابعیت آن را دارند نافذ است، مگر بر کسانی که شهروندی و تابعیت آن را نداشته باشند، حتی اگر مسلمان باشند. بعداً با گسترش اسلام و فتوحات سربازان اسلام و ملحق شدن مسلمانان دیگر، سرزمین‌های دیگری چون مکه، طائف، یمن، جیفر و عمان و... به سرزمین اولیهٔ این دولت منضم گردید. شایان ذکر است که آن حضرت در قرارداد بین مسلمانان و یهودیان هم بر وجود سرزمین برای دولت اسلامی و مرکزیت آن تأکید ورزید و مکتوب نمود که مسلمانان و یهودیان به منزلهٔ یک ملت واحد در مدینه، که مرکز حکومت اسلامی

---

۱. محمدمهدی شمس‌الدین، نظام حکومت و مـدیریت در اسـلام، تهـران: دانشگاه تهـران، ۱۳۷۵، صص ۵۱۵ و ۵۱۶.

می‌باشد، به شمار می‌آیند، و هم حتی برای دفاع از سرزمین نه‌تنها برای مسلمانان که برای یهودیان نیز تکالیفی مقرر داشت.

**۲. جمعیت**

اهل یثرب متشکل از قبایل اوس و خزرج و مهاجرین در کنار اقلیت یهود نخستین جمعیت متشکل دولت پیامبر ﷺ را تشکیل می‌دادند. شکل‌گیری جمعیت از جمله عناصر اساسی شکلی دولت است که پیامبر ﷺ در این زمینه اهتمام جدی داشت و برای حمایت از پیروان که آن موقع در خطر بودند و هم برای انسجام و اتحاد بیشتر، حضرت ﷺ سکونت مسلمانان را در مدینه الزامی دانست و حتی شرط مسلمان شدن را هجرت به مدینه و اقامت در آن دانست[۱]، از جمله امور دیگری که انجام دادند آمارگیری و شمارش مسلمانان بود، دکتر صبحی صالح می‌نویسد:

«آنچه معلوم است، این است که رسول اکرم ﷺ در سال اول هجرت امر کرد که همهٔ مسلمان‌ها کوچک و بزرگ و زن و مرد در مدینه آمارگیری و شمارش شوند، حضرت فرمود نام هرکس را که به زبان، اسلام آورده است برای من بنویسید؛ پس برای او نام ۱۵۰۰ نفر را نوشتند.»[۲]

عبدالحی الکتانی نیز می‌نویسد:

«افرادی مانند حذیفه‌بن‌یمان آمار مسلمانان را می‌نوشتند.»[۳]

حتی در قراردادی که ضمن میثاق مدینه بین مسلمانان و یهودیان امضا شد، در اولین بند آن تصریح شد که «مسلمانان مانند یک ملت در مدینه زندگی خواهند کرد»[۴]

---

۱. محمد غراوی، «سازمان حکومتی در صدر اسلام»، حکومت اسلامی، سال دوم، شماره دوم ۱۳۷۶، ص۱۱۹.

۲. صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، دمشق: دانشگاه دمشق، ۱۳۷۹، ص۵.

۳. عبدالحی الکتانی، التراتیب الاداریه، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا، ج۱، ص۲۲۵.

۴. انهم امه واحده دون الناس، محمد حمیدالله، مجموعه الوثائق السیاسیه، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، بی‌جا: بنیاد، ۱۳۶۵، ص۵۴.

و در بند ۲۵ میثاق آمده بود که «یهودان بنی‌عوف (تیره‌ای از انصار) و مسلمانان یک امت‌اند. مسلمانان و یهودیان هرکدام بر دین خود آزاداند.»[۱] توجه می‌شود که در اینجا به‌رغم اینکه شهروندان پیرو دو مذهب (اسلام و یهود) هستند، اما برای ایجاد جمعیت منسجم به عنوان یکی از پیش‌شرط‌های تشکیل دولت، پیامبرﷺ همه را در زیر لوای یک وطن و یک نظام سیاسی و یک دولت گرد می‌آورد، حضرت محمدﷺ در بندهای ۲۶ و ۳۱ نیز یهودان بنی‌نجار، بنی‌حارث، بنی‌ساعده، بنی‌جشم، بنی‌ثعلبه و بنی‌اوس را همانند یهودان بنی‌عوف قرار داد و تمام مزایا و حقوقی که برای بنی‌عوف به رسمیت شناخته بود به آن قبایل نیز داده بود، و همگی به اتفاق مؤمنان امت واحد معرفی شده بودند. احتمالاً مقصود از امت در این متن، مفهومی به جز معنای وحدت دینی اراده و مستفاد شده است، زیرا بند ۲۵ تصریح می‌کند که: یهود به دین خود و مسلمان به دین خود باشند؛ بنابراین، مراد از امت در اینجا به معنای اجتماع سیاسی یا جمعیت به‌عنوان یکی از شاخصه‌های دولت می‌باشد.

### ۳. حاکمیت

حاکمیت به مفهوم «قدرت عالی دولتی که وضع‌کنندهٔ قانون و اجراکنندهٔ آن باشد» نیز در دوران رسول‌الله وجود داشت و پیامبر مظهر قدرت عالی بود که به‌واسطهٔ وحی هم به وضع قانون (کتاب خدا) پرداخت و هم مجری مطلقهٔ آن بود. حاکمیت دولت پیامبرﷺ مطلقه بود و عالی‌ترین قدرت موجود در منطقه به حساب می‌آمد به‌طوری که تابع هیچ قدرت دیگری نبود، و در تمام قراردادهایی که میان پیامبرﷺ یا اهل کتاب یا مشرکان و... منعقد شده بود، همواره بر حاکمیت بلامنازع و عالی ایشان تأکید شده بود، محمدمهدی شمس‌الدین در این خصوص می‌گوید: «در تفکر اسلامی حق حاکمیت و سلطهٔ مطلقه مخصوص ذات اقدس خداست و این حق نسبت به خدای تعالی ثابت است و مرجعیت علیا در دنیا و آخرت از آن اوست ... و در جای‌جای قرآن کریم، این

---

۱. و ان یهود بنی عوف امه مع المؤمنین، للیهود دینهم و للمسلمین دینهم. همان، ص ۵۵.

حقیقت فعلی و بدیهی و ارشاد به آن گوشزد شده است. بنابراین، مشروعیت سلطه در جامعه باید از حاکمیت الله برخیزد، هیچ سلطه‌ای خارج از حاکمیت الله مشروعیت ندارد ... تجسم فعلی حاکمیت الله بر جهان و جامعه، محمدرسول‌اللهﷺ است و ده‌ها آیهٔ قرآن کریم این حقیقت را به اثبات رسانده است. این واقعیت مفهوم کاملاً جدیدی به سلطه، در حکومت و اداره داده است که در تاریخ بشر بی‌سابقه است ... پیامبر به عنوان قائد و حاکم، این مفهوم را در رفتار خود مجسم کرد، و از روز آغازین، به قصد بنای اجتماع سیاسی و دولت و اداره، چارچوب کلی مسئولیت خود را به عنوان رهبر و حاکم امت و جامعه و دولت و براساس نبوت و رسالتی که داشت در صحیفه بیان کرد».[1]

محمد غراوی نیز می‌نویسد: «پیامبرﷺ به‌دلیل آشنایی کامل با اسلام و به عنوان پیامبری که وحی بر او نازل می‌شد و او تعالیم اسلام را به مردم می‌رساند، پیشوای مطاع بود، از این‌رو، لازم می‌دید که قدرت را به‌تنهایی در دست گیرد، سیستم حکومتی جدید توجه خاصی به قدرت عالی مرکزی داشت و حاکمیت بر جامعهٔ اسلامی را از آن خدا می‌دانست، زیرا خدا فرموده است ... لله ما فی السموات و ما فی الارض ... لذا خداوند در بیش از بیست آیه اطاعت از خویش را واجب می‌شمارد ... من یطع الرسول فقد اطاع الله ... و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدین فیها ابدا ... . لذا ادارهٔ نظام و حکومت عینی بر جامعه برعهدهٔ رسول خدا بود و قرآن کریم در آیات زیادی حکومت پیامبر را تثبیت و مردم را به اطاعت از او دعوت کرده است و آن را اطاعت از خدا دانسته و شرط اساسی شمرده است»،[2] در آیات دیگر قرآن هم بر این شاخص مهم دولت، یعنی حاکمیت و سلطهٔ عالیهٔ دولت اسلامی، تأکید و تصریح شده است. خداوند می‌فرماید:

«لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا»[3] در حدیث نیز آمده است که «الاسلام یعلوا و لا یعلی علیه».

---

۱. محمدمهدی شمس‌الدین، پیشین، صص۵۰۷ و ۵۰۸.

۲. محمد غراوی، پیشین، ص۱۲۱.

۳. سوره نساء(۴): ۱۴۱.

### ٤. حکومت

تشکیل و ایجاد حکومت نیز از جمله اقداماتی بود که به دست پیامبر خداﷺ انجام شد و شخصاً به عنوان حاکم تصدی امور را عهده‌دار شد و براساس میثاق منعقده با مردم و دستورها و قوانین دینی و به عنوان حاکم اسلامی به اقدامات گوناگون سیاسی، اقتصادی، قضایی و اجتماعی از جمله نصب و اعزام فرماندار و والی برای استان‌ها و شهرهای مختلف، صدور دستورالعمل برای آنان، عقد پیمان‌ها و معاهدات سیاسی و اعزام نماینده و پیک سیاسی به کشورهای گوناگون و....... می‌پرداخت.

ابوالفضل عزتی درخصوص تشکیل دولت اسلامی به دست پیامبر می‌نویسد:

«مقایسه بین معاهدهٔ عقبهٔ اول و دوم به‌خوبی روشن می‌سازد که همهٔ طرف‌های ذی‌نفع در معاهده با دقت کامل در حال تشکیل حکومت اسلامی بودند و به‌سوی این هدف به پیش می‌رفتند؛ پس از فراهم شدن ارکان مردم و سرزمین، زمینه جهت تشکیل حکومت اسلامی آماده شد و با هجرت پیامبرﷺ به مدینه، تکوین سازمان سیاسی و حکومت نیز تحقق یافت و برای اولین بار تشکیل دولت اسلامی به‌صورت یک واقعیت عینی درآمد».[1]

در این بخش عمده‌ترین اقدامات سیاسی و اجتماعی و قضایی که از طرف رسول خداﷺ در جهت تأسیس و تشکیل نظام سیاسی و تقویت حکومت اسلامی انجام شده است را به‌منظور روشن‌شدن مسئله و درک واقعی‌تر مطلب، به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

## اقدامات سیاسی دولت پیامبرﷺ

### ۱. تدوین قرارداد سیاسی یا قانون اساسی مدینه

قانون به عنوان مهم‌ترین ابزار ادارهٔ جامعه، از ضروریات مسلّم حکومت‌هاست، چراکه نظم و تعیین حقوق و تکالیف افراد و گروه‌های یک جامعه مبنای ایجاد تشکیلات و

---

۱. ابوالفضل عزتی، فلسفه سیاسی اسلام، تهران: پیام آزادی ، ۱۳۵۸، ص۲۲.

سازمان سیاسی است، پیامبراعظم ﷺ به‌منظور ادارهٔ نظام سیاسی مدینه و انسجام جمعیت تشکیل‌دهندهٔ دولت اسلامی با وضع و تدوین چند قرارداد سیاسی به این مهم پرداختند، این قراردادها که براساس پیمان منعقدشده در مکه با اوس و خزرج در سال اول هجری و بعداً با گروه‌های دیگر تدوین شده بود، نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ همچنان که رئیس جماعت مسلمانان به شمار می‌آمد، در عین حال نیز به عنوان دولتمرد و رهبر سیاسی مدینه شناخته شده بود و عنوان مقنن و داور را نیز به خود اختصاص داده بود. در این سند همهٔ ساکنان مدینه تحت سلطه و نفوذ یک قانون کلی و روشن قرار گرفته بودند و همچون اتباع یک واحد سیاسی مستقل، از حقوقِ مشابهی برخوردار شده بودند. پیامبر ﷺ با این قانون که اولین قانون مدون دولتی بود، اجزای متفرقهٔ مدینه را به یکدیگر پیوند زد و شهر مدینه را حرم و یک واحد سیاسی با حدود معین اعلام نمود؛ این قرارداد که به میثاقِ مدینه معروف است و به عنوان قانون اساسی شهر مدینه در آغاز ایجاد جامعهٔ اسلامی به شمار می‌رود، مشتمل بر سه بخش است: ۱. قرارداد بین‌خود مسلمانان؛ ۲. قرارداد بین مسلمانان و یهودیان اوس و خزرج؛ ۳. قرارداد با مشرکان موجود در مدینه.

با توجه به ترکیب جمعیتی شهر مدینه که متشکل از مهاجرین و انصار بود که دارای دو فرهنگ تقریباً متفاوت بودند و از طرفی دو قبیلهٔ اوس و خزرج نیز که گروه انصار را تشکیل می‌دادند، دارای سابقه منازعه‌های طولانی بودند و همهٔ اینها ادامهٔ اتحاد مسلمانان و درنتیجه حیات سیاسی مدینه را تهدید می‌کرد؛ لذا پیامبر اکرم ﷺ به‌منظور سامان بخشیدن به این مشکل و ایجاد وحدت بیشتر میان مسلمانان با توجه به اختلافات اوس و خزرج و تفاوت فرهنگی و معیشتی بین مهاجرین و انصار، و نیز به‌منظور تعیین وظایف و مسئولیت‌ها و حقوق متقابل مسلمانان نسبت به یکدیگر به انعقاد «پیمان برادری و اخوت» میان مهاجرین و انصار اقدام نمود،[1] و با این کار علاوه بر نجات

---

۱. رئوس و محورهای عمدهٔ این قرارداد به‌شرح زیر است: (محمد حمیدالله، پیشین، صص ۲۳ ـ ۲۴)

- مسلمانان «امت واحده» هستند و ارتباطی بین مسلمان و کافر نیست و دوری بین مسلم و مسلم نباید باشد.

مهاجرین از غربت و پریشانی، از ایجاد اختلاف و قشربندی اجتماعی در آینده که مُخلّ وحدت سیاسی و امنیت عمومی بود نیز جلوگیری کردند. در این «پیمان برادری» مقرر شد که برادران براساس مساوات و برادری زندگی کنند و به یکدیگر کمک کنند و همچنین بتوانند از یکدیگر ارث ببرند.[1] بر این پایه، هر انصاری کفالت و سرپرستی یک خانوادهٔ مهاجر را پذیرفت و او را در ثروت و وسایل خانه و مزرعهٔ خویش شرکت داد، قرآن در آیهٔ ۹ سورهٔ حشر از این فداکاری یاد نموده و آن را ستوده است.

ابن‌اسحاق درخصوص این پیمان می‌نویسد: هشت ماه پس از هجرت به مدینه رسول خدا ﷺ میان مهاجر و انصار پیمان برادری بست که در راه حق یکدیگر را یاری

---

- در بین مسلمانان (در صورت کشته‌شدن غیرعمد) باید فدیه داده شود همان‌گونه که قبل‌از آن در زمان جاهلیت نیز فدیه وجود داشته‌است.
- مسلمانان در مقابل ظلم و تجاوز و توطئه و فساد، همه با هم متحد خواهند بود.
- مؤمنی به‌خاطر کافری کشته نشود و کافری علیه مؤمنی یاری نگردد.
- ذمه‌الله نسبت به همهٔ افراد یکی‌است و اگر کم‌مرتبه‌ترین از مسلمانان ذمهٔ یک نفر را پذیرفته است باید مقبول واقع شود.
- مؤمنی بدون اشارهٔ سایر مؤمنان در جهاد در راه خدا صلح نمی‌کند و صلح جز برای همگان اجرانخواهد شد.
- همهٔ گروه‌ها که به جنگ مشغول‌اند به ترتیب وارد جنگ خواهند شد و جنگیدن بر یک گروه دو مرتبه پشت سر هم تحمیل نخواهد شد.
- هرکس مؤمنی را بدون عذری بکشد، قصاص‌خواهد شد مگر آن‌که ولیّ مقتول از او بگذرد.
- در بین مسلمانان اگر اختلافی بروز کند مرجع حلّ و فصل آن خدا و رسول خواهند بود.
- مسلمانان مقروض و مدیونی، که دین او سنگین است رها نخواهند ساخت بلکه او را کمک خواهند کرد.
- مؤمنان برخی‌مولای بعضی دیگراند و برای هیچ کافری سرپرستی بر مؤمنی نیست.
- هیچ مؤمنی کافری را امان نمی‌دهد مگر به مصلحت سایر سپاه باشد.

۱. امام باقر ؑ می‌فرماید: انهم کانو یتوارثون بالمواخاه؛ یعنی، آن‌ها به سبب عقد مواخاه از یکدیگر ارث می برند؛ طبرسی، **مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن**، بیروت: دارالمعرفه،۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۶۱.

دهند و پس از مرگ از یکدیگر ارث ببرند. این‌ها نود یا صد نفر بودند، نیمی‌از مهاجر و نیمی از انصار که رسول خدا به آن‌ها گفت: «دونفر دونفر با یکدیگر برادر دینی شوید».[1]

بی‌شک در این پیمان برادری مقصدی دقیق نهفته است که بر دوراندیشی و تعمق پیامبرﷺ دلالت دارد، ایجاد صفوفی متحد و متشکل که دین اسلام رشتهٔ اصلی پیونددهندهٔ آن بود و نقش خود را در پیروزی‌های آتی سپاه اسلام تحقق بخشید و مقوّم دولت اسلامی بود. عمید زنجانی در همین باره می‌نویسد: «پایبندی تعصب‌آمیز به پیمان‌ها و قراردادها، عاملی مهم در زمینه‌سازی اتحاد بین قبایل عرب بود و پیامبر اسلام، از این طریق استفادهٔ شایانی نمود و در میان قبایل عرب با عقد پیمان‌های مختلف، وحدت سیاسی ایجاد نمود».[2]

عقد مؤاخاة و هدف‌هایی که پیامبرﷺ با این پیمان بخصوص در تشکیل اجتماع سیاسی دنبال می‌کرد، این نتایج را به دنبال داشت: ۱. مهاجر و انصار هر دو پرورش‌یافتهٔ دو محیط مختلف بودند و از نظر طرز تفکر، نوع زندگی و معاشرت با هم تفاوت‌هایی داشتند و این تفاوت‌ها، سبب بروز اختلافاتی در بین آن‌ها شده بود که این پیمان، اختلافات آن‌ها را تقلیل داد یا از بین برد و به وحدت سیاسی مدینه که شرط اصلی تشکیل دولت بود، کمک شایانی کرد؛ ۲. پیامبر خداﷺ با این اقدام، ضمن از بین بردن تمام انگیزه‌های قبیله‌ای و عشیره‌ای به آن‌ها گوشزد کرد که تنها ایمان و اعتقاد به خدا می‌تواند دو نفر را همراه و هم‌صحبت کند، پیامبر با عقد این پیمان توانست اختلافات قومی و قبیله‌ای را از بین ببرد و یک هویت ملیَ و مذهبی در قالب امت واحد برای شهروندان مدینه ایجاد کند؛ ۳. عقد پیمان برادری ضمن آنکه اختلافات داخلی مسلمانان (اوسیان با خزرجیان و مهاجرین وانصار) را از بین برد، با

۱. تآخَوا فی دین الله أخوین أخوین، محمدبن‌اسحاق، سیرةالنبی، بیروت: اداره النشر والتوزیع، بی‌تا، ج۲، ص۱۲۳.
۲. عباسعلی عمیدزنجانی، وطن و سرزمین، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۹۸.

ایجاد همدلی و وحدت ملی در جامعه این امکان را به وجود آورد که دولتی مقتدر در مقابل دشمنان خارجی ایجاد شود.

بخش‌دیگر قرارداد نیز قراردادی است که‌بین مسلمانان و یهودیان اوس و خزرج امضاء شد و ناظر بر روابط بین آنهاست، و از بینش عمیق رسول‌خدا ﷺ در ایجاد وحدت سیاسی در مدینه خبر می‌دهد. پیامبراکرم ﷺ با این قرارداد یک نوع زندگی توأم با تعاون و همکاری و یک همزیستی مسالمت‌آمیز را در مدینه به وجود آورد که طبق آن مسلمانان و یهودیان بتوانند در کنار هم در امنیت کامل به زندگی خود ادامه دهند و برای هریک از آن‌ها برای دفاع از وطن و کشور مشترک، یعنی مدینه، حقوق و تکالیفی را مقرر داشت، پیامبر خدا ﷺ قراردادی نیز با مشرکان موجود در مدینه که تعداد آن‌ها نیز اندک بود منعقد ساخت، که طبق اصل اول آن، ساکنان مدینه، همگی امت واحد به حساب می‌آمدند، این قرارداد وظایف و اختیارات مشرکان را در قبال قدرت مرکزی مدینه مشخص و معین کرده بود.[1]

درمجموع اقدام پیامبر گرامی اسلام ﷺ در عقد قرارداد با گروه‌های مختلف موجود در مدینه، که از آن به میثاق مدینه یا اولین قانون اساسی مکتوب در جهان تعبیر می‌شود، یک موقعیت سیاسی بسیار مهم محسوب می‌شود که علاوه بر آنکه در عمل مسلمانان را از ناحیه مخالفان داخلی ایمن می‌ساخت و آن‌ها را به هم نزدیک و متحد می‌کرد، یکی از ارکان اصلی دولت و چهارچوب شرح وظایف دولت، یعنی قانون اساسی مکتوب را، برای نخستین‌بار در جهان پی‌ریزی کرد و پدید آورد، همچنین میثاق مدینه بیانگر نکات مهم دیگری است که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد:۱. تشخیص حدود و اختیارات پیامبر ﷺ به عنوان رهبر حکومت اسلامی و داور نهایی و تثبیت حاکمیت بلامنازع ایشان؛ ۲. مشخص شدن حدود وظایف و مسئولیت‌های گروه‌ها و قبایل‌موجود؛ ۳. ایجاد امت واحده و وحدت سیاسی؛ ۴. وضع

۱. محمد حمیدالله، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، تهران: بعثت، ۱۳۶۶، ص۲۳.

قوانین و مقررات مربوط به ادارهٔ جامعه؛ ۵. قراردادن مدینه به عنوان حرم امن و مرکز دولت اسلامی. دکتر صبحی‌صالح درخصوص این قرارداد سیاسی می‌نویسد:

«در زمان صحابه صحیفه‌ای گرانقدر متداول گردید که خود پیامبر ﷺ در سال اول‌هجرت به نوشتن آن فرمان دادند، این صحیفه شبیه‌ترین چیز به قانون اساسی دولتی بود که در آن زمان در مدینه پدید آمد و این صحیفه‌ای بود که در آن رسول خدا حقوقِ مهاجران و انصار و یهود و عرب مدینه را تدوین‌کرده بود».[1]

## ۲. تأمین امنیت کشور

پس از استقرار دولت اسلامی در مدینه، یکی از اقدامات اساسی پیامبر ﷺ تلاش جهت ایجاد امنیت برای همهٔ ساکنان مدینه اعم از مسلمانان و اهل کتاب بود، به همین منظور و برای تأمین امنیت قلمرو دولت اسلامی، پیامبراکرم ﷺ به‌رغم اینکه یهودیان پس‌از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر، خطر اسلام را برای منافع خویش جدی تلقی کردند و به‌صورت مخفیانه بر حجم کارشکنی‌های خود افزودند، با آن دسته از یهودیانی که در اطراف مدینه بودند، قرارداد عدم تعرض امضا کرد. بنابراین، با توجه به مفاد قرارداد، اقدام رسول اکرم ﷺ به عنوان رئیس دولت اسلامی در عقد پیمان مدینه و انعقاد قرارداد عدم تعرض با گروه‌های مختلف، می‌تواند به عنوان دوراندیشی و استراتژی مهم سیاسی ایشان در جهت حفظ امنیت و تقویت کیان دولت اسلامی قلمداد گردد.

## ۳. تشکیل و سازماندهی نیروی نظامی

حفظ امنیت مرزها و مقابله با دشمنان خارجی یکی از کارکردهای مهم هر دولتی است؛ نیروهای مسلح و ارتش توانمند کشور علاوه بر جلوگیری از تهدیدات و تعرضات خارجی، ابزار کارآمد حکومت و نشانهٔ اقتدار نظام و پشتوانهٔ مستحکم برای اعمال سیاست‌های داخلی و خارجی هستند، پیامبر اسلام ﷺ با آگاهی از خطرها و

۱. صبحی صالح، پیشین، ص۱۹.

تهدیدهای قریش از یک‌سو و همچنین خطر یهودیان ومنافقان از طرف دیگر، ضرورت تشکیل و سازماندهی ارتش مقتدر اسلامی را احساس کرد و با درک این ضرورت در بدو ورود به مدینه، تشکیل و سازماندهی نیروهای رزمی و تقویت بنیهٔ نظامی خود را در رأس امور قرار داد، ابن‌هشام می‌نویسد: پیامبر در رمضان سال اول هجری نخستین پرچم را به حمزه‌بن‌عبدالمطلب داد و او را همراهِ سی سواره‌نظام از مهاجران به کرانه‌های دریای احمر که مسیر کاروان قریش بود فرستاد.[۱] در این حرکت‌ها و مانورهای نظامی،گاهی شخص پیامبرﷺ نیز همراه لشکر بود مانند غزوات ودان، کدر، بواط و سویق که در سال دوم هجرت روی‌داد، هدف از این مانورهای نظامی، که گاه به درگیری و گاه به انعقاد پیمان‌های نظامی منجر می‌شد، آن بود که قریش را از قدرت نظامی مسلمانان آگاه کند.[۲]

تاریخ‌نویسان شمار غزوات پیامبر اسلامﷺ را ۲۷ غزوه و سریه‌های آن را ۶۶ سریه نقل می‌کنند.[۳] همین امرحاکی از نصب فرمانده نظامی در رأس این سرایا و نیز تقسیم کار در بعد نظامی است، که چون آن حضرت امکان شرکت مستقیم در بعضی جنگ‌ها را نداشت، فرماندهی نصب می‌کرد، و وقتی خود به جنگ می‌رفت، جانشین خود را در مدینه منصوب می‌کرد. آن حضرت، یک‌بار محمدبن‌سلمه انصاری، و سیزده بار امّ‌مکتوم را به‌جای خویش در مدینه گمارد.[۴]

بنابراین، تجهیز نیرو و آمادگی جنگی و نیز نصب جانشین در شهر در هنگام جنگ یکی از اقدامات مهم هر دولتی است که پیامبرﷺ نیز طبق دستور خداوند[۵] به تقویت اقتدار

---

۱. ابن‌هشام، سیرت رسول‌الله، ترجمهٔ رفیع‌الدین اسحاق همدانی، قم:یس، ۱۳۶۳، ج۲، ص۲۲۲.

۲. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۳۹۰.

۳. محمد ابراهیم آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹، صص۲۱۹ ـ ۲۲۱.

۴. ابن‌هشام، پیشین، ج۴، ص ۱۶۲.

۵. واعدو الهم ما استطعتم من‌قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم، انفال (۸): ۶۰.

و استقلال نظامی پرداخت و این امر علاوه بر حفظ جامعه و دولت اسلامی از تهدیدات دشمنان، بیانگر آن است که در نظر پیامبر ﷺ نیروی نظامی به عنوان مهم‌ترین ابزار قدرت و اقتدار دولت اسلامی و عامل‌اساسی جهت نیل به اهداف سیاسی مطرح بوده است.

### ٤. حفظ و حراست از مرزها

از جمله اقدامات حکومتی در سیرهٔ پیامبر اسلام ﷺ در دوران زعامت ایشان، تأکید و التزام آن حضرت به حفظ و حراست از مرزهای جامعه اسلامی و نیز حسن هم‌جواری و ارتباط عادلانه با سایر امت‌ها و مذاهب و ملل غیرمحارب بوده است. پیامبر اکرم ﷺ در جهت گسترش دین مبین اسلام و تقویت قلمرو دولت اسلامی در سال ششم هجری به فتح مکه مرکز اقتدار جزیرةالعرب پرداخت و آن را به مدینه پایتخت و مرکز وقت دولت اسلامی منضم ساخت، و بلافاصله عتاب‌بن‌اسید را به فرمانداری آنجا منصوب کرد. مناطق یهودی‌نشین «خیبر»، «فدک» و «تیماء» نیز از دیگر مناطقی بودند که پیامبر ﷺ به قلمرو اسلامی منضم کرد. برای مردم «نجران» که مسیحی و دارای استقلال و سازماندهی اداری خاصی بودند، قراردادی تنظیم کرد که براساس آن، باید مقداری از محصول درآمد خود را، چه نقد و چه پارچه و پوشاک، به حکومت اسلامی بدهند، و به این گونه پیامبر ﷺ رهبری دینی و سیاسی خود را در جزیرةالعرب استحکام بخشید، و شاید روایت معروف «حب الوطن من الایمان» در همین جهت مورد ارزیابی باشد. این اقدام اساسی و حفاظت از قلمرو اسلامی و مرزهای آن در دوران خلفای راشدین نیز ادامه یافت و حتی در برخی دوره‌ها به‌طور قابل توجهی به گسترش قلمرو اسلامی و مرزهای دولت اسلامی تا سرحدات اروپا نیز پرداخته شد.[1]

### ٥. ارتباطات بین‌المللی

پیامبر اسلام ﷺ همچنین در سطوح بین‌المللی دارای نمایندگانی بود که امور خارجی، ابلاغ سیاست‌ها و از جمله مسائل مربوط به امور دینی و گسترش اسلام را پیگیری و تعقیب

---

۱. علی‌بن‌حسینعلی احمد، مکاتیب الرسول، قم: یس ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۱۳۵ - ۱۴۱؛ و ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، ص ۲۴۱.

می‌کردند، وی در آغاز (اول محرم سال هفتم هجری)[1] پس از صلح حدیبیه و فراهم گشتن امکانات نشر دعوت اسلام در شبه جزیرهٔ عربستان، اطراف و خارج آن در بیزانس، روم، مصر، حبشه، بحرین، یمن و غسان، فعالیت در زمینهٔ روابط بین‌المللی را آغاز کرد و نمایندگانی را همراهِ نامه‌هایی که در آن پادشاهان و ملوک را به اسلام و یکتاپرستی دعوت‌کرده بود، به‌سوی آن پادشاهان فرستاد؛ چنان‌که عبدالله‌بن‌حذافه را نزد کسری پادشاه ایران، عمروبن‌امیه فجری را نزد نجاشی حاکم حبشه، دحیه‌کلبی را به دربار روم، شجاع‌بن‌وهب اسدی را نزد حارث‌بن‌شجر غسانی پادشاه شام از سوی روم، حاطب‌بن‌ابی بلتعه را نزد مقوقس مصر، و سلیط‌بن‌عمر و عامری را نزد هوذه‌بن‌علی حنفی پادشاه یمامه فرستاد.[2] همچنین ادارهٔ رسائل و ترجمه، از چند نفر از صحابه تشکیل شده بود که بارزترین آنان عبارت بودند از: ۱. زیدبن‌ثابت که مسئولیت وی ترجمه و تعریب از زبان عربی به سریانی و بالعکس بود و نقل است که زبان حبشی و فارسی و رومی را آموخته بود؛ ۲. عبدالله‌بن‌ارقم؛ ۳. شرجیل‌بن‌حسینه؛ ۴. حنظله‌بن‌الربیع؛ ۵. حنظله‌بن‌صیفی، این افراد مشترکاً به تناوب کتابت رسائل، عهدنامه‌ها، امان‌نامه‌ها، اقطاع‌نامه‌ها و سایر مکاتبات را عهده‌دار بودند، و پیامبر ﷺ مطالب را بر آنان املاء می‌فرمود و تحریر می‌کرد... ذکر نام این افراد، به معنای انحصار دیوان رسائل بر این افراد نیست چراکه در سیره ثابت است که علی‌بن‌ابی‌طالب ؑ از ارکان و رؤسای کاتبان پیامبر ﷺ بوده است، حتی پس از اینکه به پیامبر اکرم ﷺ اطلاع دادند که پادشاهان و امیران نامه‌های غیرممهور را دریافت نمی‌کنند، مهری تهیه کرد و در سیره آمده است که مهردار پیامبر ﷺ حنظله‌بن‌صیفی بوده است.[3]

این نامه‌ها هم‌اکنون به عنوان اسناد سیاسی اسلام در کتب تاریخ از جمله در کتاب «جمهرةرسائل‌العرب» نوشتهٔ احمد زکی‌صفوت مضبوط است. در این نامه‌ها خطوط کلی سیاست خارجی اسلام، تبیین و ترسیم شده است، مجموعهٔ اسناد سیاسی و اداری که اصدار

---

۱. عبدالحی الکتانی، پیشین، ج۱، ص۱۹۵.

۲. علی‌بن‌محمدابن‌اثیر، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵، ج۲، ص ۲۱۰.

۳. محمدمهدی شمس‌الدین، پیشین، صص ۵۷۱ و ۵۷۲.

آن‌ها از پیامبر ﷺ روایت شده است بالغ بر ۲۴۶ فقره است که شامل: نامه، عهدنامه، صلح‌نامه، امان‌نامه، دعوت‌نامه به قیصرها و پادشاهان و امیران و سران قبایل می‌باشد.[۱]

شایانِ ذکر است که پیامبر اکرم ﷺ در شهر مدینه دارالضیافه‌ای ایجاد کرده بود و متقابلاً هیئت‌های نمایندگی یا وفود قبایل مختلف عرب و سفیران خارجی را که برای دیدار با پیامبر و تشرف به اسلام یا مقاصد دیگر سیاسی می‌آمدند، به حضور می‌پذیرفت و حتی مسئولانی را جهت تشریفات و پذیرایی از هیئت‌ها تعیین کرده بود،به عنوان مثال «علی ثبوبان» به عنوان مسئول پذیرش ازهیئت‌های خارجی منصوب شده بود. مغیره‌بن‌شعبه نیز مأمور بود چگونگی تحیت و ورود بر پیامبر ﷺ را به میهمانان بیاموزد.[۲]

## اقدامات اداری و برنامه‌ای

### ۱. سازماندهی نظام اداری

پایه‌گذاری دولت اسلامی در مدینه و تدبیر امور جامعهٔ اسلامی نیاز به یک نظام اداری را بیش از پیش ضروری می‌نمود، به همین منظور پیامبر اسلام ﷺ به عنوان عالی‌ترین مقام سیاسی و دینی به تنظیم امور و مشخص نمودن وظایف افراد پرداختند، مسئول کتابت پیمان‌نامه‌ها، مسئول نوشتن میزان مالیات‌ها، کاتبان وحی، و مسئول ثبت معاملات و دیون همگی مشخص شدند، پیامبر ﷺ به‌عنوان مظهر قوای سه‌گانه قانون‌گذاری قضایی و اجرایی، خود با قدرت قانون‌گذاری می‌کرد، دادرسی می‌نمود و گهگاه به اجرای‌حکم می‌پرداخت،در اینجا به برخی از اقدامات پیامبر اکرم ﷺ که در این خصوص است اشاره می‌شود:

۱.تشکیل دبیرخانه: تشکیلات دبیرخانه یکی از ارکان اساسی و مقوّم سازمان یا هر نهاد اداری است و بدون آن نمی‌توان نظم سازمانی موفقی را تجسم یا تجربه کرد؛ هرچند در جزیرةالعرب آن زمان، شاخصه‌های دیوان‌خانه‌ای را نمی‌توان یافت و فقط ایرانیان به خاطر

---

۱. محمد حمیدالله، مجموعه الوثائق السیاسیه، پیشین، ص۱۲۴.

۲. ر.ک: محسن الموسوی، ۲۸۹؛ به نقل از: سیدصمصام‌الدین قوامی، پیشین، ص۱۶۲.

سابقهٔ ممتد پادشاهی و حکومت، صاحب چنین جهاز اداری، فنی و علوم کتابت بودند، لیکن پیامبر اسلامﷺ نیز بنا به اقتضائات حکومتی و درک این ضرورت برای نگارش نامه‌های داخلی و بین‌المللی ثبت‌آمار، گزارش‌نویسی، کتابت وحی و بایگانی... دبیرانی را تعیین کرد که می‌توان از مجموعهٔ آن به عنوان دبیرخانه یاد کرد، در آن وقت، دیران به چند گروه تقسیم می‌شدند، که از جمله مهم‌ترین آن‌ها دبیر رسائل، دبیر خراج (امور مالی)، دبیر سپاه، دبیر نگهبانی و دبیر قضا بودند، دکتر حسن‌ابراهیم‌حسن در این‌باره می‌نویسد:

«دبیر از جمله دستیاران معتبر خلیفه بود، در دوران اول اسلام، بیشتر عرب‌ها از هنر خواندن و نوشتن محروم بودند و معدود بودند کسانی که می‌توانستند کار دبیری را برعهده گیرند که‌علی‌ابن‌ابیطالب، عمربن‌خطاب، زیدبن‌ثابت و معاویه‌بن‌ابوسفیان از آن‌جمله بودند. اینان آیات قرآن و نامه‌های پیامبرﷺ را می‌نوشتند».[1]

ابن‌عساکر در تاریخ دمشق می‌گوید که نویسندگان پیامبرﷺ بالغ بر بیست‌وسه نفر بودند که زندگی‌نامه آنان در «بهجةالمحافل» آمده است، امام‌علیؑ کتابت و نگارش میثاق‌های رسمی مانند صلح حدیبیه را برعهده داشت، گروهی ابوبکر و برخی نیز ابوعمرو را به عنوان کاتب‌العهود و صلح نام برده‌اند،[2] زیدبن‌ثابت و عبدالله‌بن‌ارقم‌بن‌ابی‌ارقم هم، نوشتن نامه‌ها به پادشاهان، و ملوک و رؤسای قبایل را برعهده داشتند،[3] ضمن‌آنکه زیدبن‌ثابت مسئولیت قرائت و کتابت اخبار محرمانه را نیز عهده‌دار بود، روزی پیامبرﷺ به او فرمود: نامه‌ای‌نزد من آمده است، دوست ندارم هرکس‌آن را بخواند، لغت عبری و سریانی بیاموز، او در عرض هفده شبانه‌روز آن را فرا گرفت، لذا وی به عنوان کاتب‌السّر یا مسئول دبیرخانه محرمانه قلمداد می‌شد.[4]

---

۱. حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی در اسلام، ترجمهٔ ابو القاسم پاینده، بی‌جا: جاویدان، ۱۳۷۶، ص ۴۵۱.

۲. عزالدین ابن‌اثیر، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۲.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۷۹ و ج ۳ ،ص ۱۷۳؛ و محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت: داراحیاءالتراث العربی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۲۴۸.

۴. عبدالحی الکتانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۹.

ابن‌عباس وقایع و گزارش‌ها را ثبت می‌کرد و خدیفه‌بن‌یمان و دیگران آمار مسلمان‌ها را می‌نوشتند،[1] ضمن آنکه خدیفه آمار محصولات و میوه‌های حجاز را نیز ثبت می‌کرد.[2]

۲. نصب والی و مشاور و بازرس: پیامبراعظم ﷺ پس از گسترش قلمرو اسلام افرادی را به نمایندگی از سوی خود به عنوان والی جهت سرپرستی امورحکومتی مناطق به آنجا روانه می‌ساخت. در این گونه موارد پیامبر ﷺ وظایف افراد را روشن کرده و آنان را نسبت به اختیارت و مسئولیت‌هایشان واقف می‌گردانید؛ چنان‌که وقتی معاذبن‌جبل را به سوی یمن فرستاد، وظایف زیر را به عنوان حاکم برای او مشخص نمود:

۱. کتاب خداوند را به آنان یاد بده و براساس اخلاق پسندیده آنان را به نیکی تربیت نما؛ ۲. بر دخالت در امر و خال مردم کسی را جرأت مده چراکه این حکومت و اموال، ملک تو نیست؛ ۳. بر تو باد مدارا و گذشت بدون آنکه حقی را پایمال کنی؛ ۴. از اعمال کارگزاران خویش در مواردی که از ناحیهٔ آنان به تو عیبی وارد شود پوزش قبول کن تا مردم پوزش ترا بپذیرند؛ ۵. من تو را به تقوای خدا، صداقت در گفتار، وفا به پیمان، ادای امانت، ترک خیانت، نرمی گفتار، پیشی گرفتن در سلام، حفظ حقوق همسایه، مرحمت به یتیمان، خوب انجام دادن کار... فرو خوردن خشم و بی‌ریا زیستن با مردم سفارش می‌کنم.[3]

در روایت دیگر، پیامبر ﷺ به معاذ فرمود:

«به آنان اعلان کن که خداوند بر آنان زکات را واجب فرموده است، از ثروتمندانشان بگیر و به نیازمندانشان بپرداز».[4]

همچنین یکی از نمایندگان قبیلهٔ جعفی از سرزمین یمن، پس از آنکه محضر پیامبر اسلام ﷺ را درک کرد و اسلام آورد، به عنوان حاکم آن منطقه، از سوی حضرت انتخاب شد، رسول‌الله ﷺ در حکم فرمانروایی او نوشتند:

---

۱. همان، ص۱۲۹.

۲. محمدباقر مجلسی، پیشین، ص۲۴۸.

۳. ابن‌شعبه، تحف‌العقول، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۴۰۰، ص۲۵.

۴. بخاری، صحیح بخاری، بیروت: کدارالقلم ،۱۴۰۷، ج۳، ص۷۳.

«نوشته‌ای است از محمد رسول خداﷺ به قیس‌بن‌سلمه‌بن‌شراحیل، من تو را عامل خود ساختم بر قبیلهٔ مرّان و وابستگانش، قبیلهٔ حریم و وابستگانش، قبیلهٔ کلاب و وابستگانش...».[۱]

همچنین پیامبر خداﷺ طی نامه‌ای به بنی‌اسد، قضاعی‌بن‌عمر را به عنوان حاکم آنان معرفی کرد.[۲] همچنین طی احکام دیگری علاءبن‌حضرفی را به عنوان حاکم قطیف در بحرین، قیس‌بن‌مالک را به عنوان حاکم قوم خود و عباده‌بن‌اشیب را حاکم بر قوم خودش منصوب کرد و در آن حکم نوشت:

«بر هر که این نوشتهٔ من خوانده شود و اطاعت ننماید، از سوی خداوند یاری نخواهد شد».[۳]

پیامبراسلامﷺ در مدینه از چهارده تن از بزرگان صحابهٔ خود، اعم از مهاجرین و انصار، مجلسی تشکیل داده بود و از اعضای این مجلس جهت مشورت و مذاکره در امور حکومت و مسائل جاری مسلمانان بهره می‌گرفت. هریک از اعضا، افرادی را در اختیار داشتند که از طریق آن‌ها از اوضاع و مسائل سایر مسلمانان خبردار می‌شدند و به این وسیله ضمن کمک به پیامبر در مشورت‌های حضرت با ایشان، در رفع مخاصمات و حلّ‌وفصل دعاوی بین مهاجرین و انصار اقدام می‌کردند.[۴]

۳. صدور بخش‌نامه: صدور و ابلاغ بخش‌نامه‌های دولتی برای والیان مناطق یکی از اقدامات تشکیلاتی و اداری پیامبر در جهت تقویت دولت اسلامی بود، وی برای والیان و امیران خود با توجه به منطقهٔ فرمانروایی هریک دستورها و راهنمایی‌هایی داشت. برخی از این دستورالعمل‌ها کوتاه و برخی نسبتاً مفصل و جامع بود، همچنین این

---

۱. محمدابراهیم آیتی، پیشین، ص ۶۳۹.

۲. علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص۳۴۵.

۳. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنید به محسن الموسوی، دولة‌الرسول، ص۲۶۶، به نقل از: سید صمصام‌الدین قوامی، «ساختار حکومت پیامبرﷺ»، مجلهٔ حکومت اسلامی، ش ۲۳، ص۱۵۵.

۴. عبداللطیف عوض، النظم المالی الاسلامی المفارق، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۷۵، ص۱۴۵.

بخش‌نامه‌ها از محدودهٔ اختیارات و مسئولیت‌های هرکدام از آن‌ها حکایت دارد و نشان می‌دهد که همهٔ والیان، از اختیارات یکسانی برخوردار نبوده‌اند؛ مثلاً، وائل‌بن‌حجر از اختیارات بیشتری برخوردار بوده و زمامداران یمن در حفظ شئون داخلی خویش استقلال داشته‌اند.[1]

دستورالعمل‌های صادرشده از سوی حضرت، شامل مواد و موضوعاتی گوناگون‌است؛ مانند تعلیم و تذکر برخی از احکام اسلامی، روش ادارهٔ امور، شیوهٔ رفتار با گروه‌ها و فرقه‌های مختلف، بیان مسئولیت‌های حاکم اسلامی و... رسول خدا در عهدنامه‌ای که برای حضرت علی ﷺ صادر کرد، ضمن تبیین نقش مهم کارگزاران حکومتی در اصلاح جامعه، ویژگی‌ها و شرایط لازم آن‌ها را چنین بیان می‌کند:

«کار مردم، تنها وقتی سامان می‌یابد و اصلاح می‌شود که کارگزاران و دست‌اندرکاران تو، شایسته گردند،پس برای ادارهٔ کارهایت کسی را برگزین که اهل ورع، فقه، دانش و سیاست باشد و با اندیشمندان و صاحبان تجربه همراه باش».[2]

رسول‌الله ﷺ در هنگام انتصاب عمروبن‌حزم به عنوان والی نجران در عهدنامه‌ای خطاب به وی چنین نگاشته است:

«این عهدی است از رسول خدا ﷺ برای عمرو بن‌حزم در هنگامی که او را به یمن اعزام کرد، او را به تقوای الهی فرمان می‌دهد... و او را فرمان می‌دهد که: حق را بگیرد چه،باید مردم را به خیر نوید دهد و آن‌ها را به آن فراخواند، قرآن را به مردم بیاموزد و آن‌ها را به معانی قرآن دانا و فهیم نماید، مردم را از اینکه بدون طهارت قرآن را مَس کنند باز دارد... در حق با آن‌ها مدارا کند و در ظلم بر آن‌ها سخت‌گیری کند، چراکه خداوند ظلم را دشمن داشته و از آن نهی کرده است... در هنگامی که بین مردم آشوب و درگیری رخ

---

۱. علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص ۴۰۵.

۲. همان، صص ۴۰۹ـ۴۱۲.

می‌دهد مردم را از فراخوان قبایل خود برای پشتیبانی و حمایت برحذر دارد، و هر کس این فریاد را سر داد با شمشیر به سراغ او برود... هریک از یهودیان یا مسیحیان که با رغبت اسلام آورند، از مسلمانان‌اند و همهٔ احکام دربارهٔ آن‌ها جاری خواهد بود، و هرکدام که بر آیین یهود یا مسیحیت باقی بمانند، در دین خود مورد آزار و فشار نخواهند بود و با دادن جزیه در پناه خداٰ و رسول خدا قرار می‌گیرند».[1]

## ۲. انتخاب والیان مناطق

پیامبر اسلامﷺ علاوه بر نصب والیان و فرمانروایان، افراد دیگری را نیز به عنوان «نقیب» یا «عریف» به عنوان رابط خود با قبایل جهت آشنایی کامل بر اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی قلمرو اسلامی انتخاب می‌کرد، پیامبر اسلامﷺ از همان آغاز در بیعت عقبهٔ دوم، پس از بیعت گفت: دوازده نفر «نقیب» از میان خود بفرستید تا کارهای‌شما را به عهده گیرند، این‌گروه به دست خود مردم انتخاب شدند و سپس پیامبرﷺ این‌گونه با آنان بیعت‌کرد:

> «همان‌گونه که عیسی‌بن‌مریم با حواریون بیعت کرد، من نیز بیعت می‌کنم تا نسبت به آنچه در مؤمنان می‌گذرد «کفیل» آن‌ها بوده و همان‌گونه که خانوادهٔ خود را حمایت می‌کنید از من حمایت کنید».[2]

همچنین رسول خداﷺ در هر قبیله‌ای افرادی را به عنوان «عریف» انتخاب می‌کرد. علّامهٔ حلی به استناد این عمل پیامبر می‌گوید: سزاوار است که امام، برای هر قبیله «عریفی» قرار دهد.[3] در جامعهٔ آن روز، عریف مسئولیت گردآوری اطلاعات و آگاهی‌از وضع مردم را در جهت ارائه به حاکم به عهده داشته است و والی از این

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ج۴، ص ۲۶۵.

۲. همان؛ و محمدباقر مجلسی، پیشین، ج۱۹، ص ۲۶.

۳. حسن‌بن‌یوسف‌بن‌علی‌مطهر (علامه حلی)، تذکرةالفقها، قم: مکتبه المرتضویه لاحیاء الاثار الجعفریه، بی‌تا، ج۱، ص ۴۳۷.

طریق در امور سیاسی و اجتماعی دخالت و اشراف داشته[1] و با مردم از رابطهٔ نزدیک و صمیمی برخوردار بوده است.

### ۳. سازماندهی قضایی

از جمله شئونی که برای حضرت پیامبر ﷺ مطرح است، سه شأن رسالت، ولایت و قضاوت است. بنابراین، آن حضرت علاوه بر تبلیغ شریعت، امر قضاوت را نیز برعهده داشت و در مسائل مورد اختلاف قضاوت می‌کرد،که علاوه بر بیرون آوردن کار قضاوت از دست کاهنان یهودی به اجرای دقیق عدالت نیز اهتمام ورزید، از قضاوت‌های معروف آن حضرت، قضاوت بین زبیربن‌عوام و مرد انصاری دربارهٔ آبیاری درختان می‌باشد،[2] پیامبر تنها قاضی مدینه و به عبارتی قاضی‌القضات دولت اسلامی بود، او احکام خود را صادر می‌کرد و سپس آن را لازم‌الاجرا می‌دانست.

بنابراین، در زمان پیامبر ﷺ دادرسی، بخشی از حکومت بوده است و حلّ و فصل خصومات به دست پیامبر ﷺ انجام می‌گرفت و خود پیامبر ریاست قضایی را برعهده داشته است، و با پایه‌گذاری شیوهٔ جدید و آوردن روشی تازه در قانون‌گذاری برای حفظ نظم جامعه، تبهکاران و مجرمان را به زندان محکوم و در مواردی که گناهکار استحقاقِ اجرای حد داشت، به آن اقدام می‌کرده است. مثلاً، حضرت، زناکار را سنگ‌باران می‌کرد.[3] همچنین حضرت حکم به «حجر» و تصرف در اموال محجور می‌داد، به عنوان مثال پیامبر ﷺ معاذ را محجور دانست و پس از آن دارایی‌اش را برای ادای دین فروخت،[4] و درصورتی‌که شخص مدیون، قدرت ادای دین خود را نداشت، رسول‌الله ﷺ بدهی او را می‌پرداخت، پیامبر اسلام ﷺ فرمود:

---

۱. اسماعیل‌بن‌عمر دمشقی، ابن‌کثیر، **البدایه و النهایه**، قاهره: دارالفکر، بی‌تا، ج۳، ص ۲۱۸.

۲. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج۲، ص ۲۷۶.

۳. شیخ‌طوسی، **کتاب الخلاف**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵، ج۴، ص ۵۰۶.

۴. همان، ج۳، ص ۲۶۹.

«هر بدهکاری که به نزد حاکم مسلمین رود و درماندگی خود را برای او آشکار سازد، از پرداخت دین معاف بوده و حاکم اسلامی باید بدهی او را بپردازد».[1]

همچنین رسول خدا ﷺ در سخنرانی عمومی خود اعلام کرد: هر کس با بدهکاری از دنیا رفته (و مالی برای پرداخت بدهی‌اش به جای نگذاشته) دین او برعهدهٔ من است.[2] در همین جهت پیامبر ﷺ به‌منظور دادرسی، افرادی را که صلاحیت داشتند به عنوان قاضی به اطراف و اکناف دولت اسلامی می‌فرستاد، چنان‌که در سال فتح مکه معاذبن‌جبل را به عنوان قاضی بین سربازان مسلمان و نیز قضاوت بین مردم آن دیار فرستاد،[3] و در موقعیتی دیگر علی‌بن‌ابی‌طالب را برای قضاوت به یمن فرستاد و به او سفارش نمود:

«وقتی طرفین دعوی نزد تو حاضر شوند، قضاوت مکن؛ مگر آنکه سخن طرفین را به نیکی و دوستی و همانند هم گوش کنی».[4]

پیامبر اکرم ﷺ علاوه بر نصب قاضی، افرادی را نیز بر امر ازدواج و طلاق و ثبت اسناد و املاک منصوب کرد که در عرف تشکیلات امروزی زیرمجموعهٔ دستگاه قضایی است.[5]

## ٤. سازماندهی اقتصادی

نقش دولت اسلامی در اقتصاد جامعه، ابعاد گوناگونی دارد، که بخشی از آن مربوط به اموال عمومی و بیت‌المال و بخش دیگر دربارهٔ روابط اقتصادی در سطح جامعه و تنظیم و کنترل فعالیت‌های اقتصادی مردم است. در بخش اول، اموال متفاوتی در اختیار پیامبر اسلام ﷺ قرار می‌گرفت، مانند غنیمت، جزیه و زکات و خراج (زمین) که قوانین و مقررات آن‌ها، از نظر شیوهٔ جمع‌آوری و کیفیت تقسیم و مصرف در فقه اسلامی ذکر

---

۱. حسین‌بن‌محمدتقی نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۹۱.

۲. فمن ترک دینا اوضیعة فالیّ، شیخ طوسی، پیشین، ج ۴، ص ۱۱.

۳. عبد الحی الکتانی، پیشین، ج ۱، ص ۴۳.

۴. همان، ص ۲۵۷.

۵. همان، صص ۲۷۹ ـ ۲۸۶.

شده است. نخستین درآمد مالی که به امر خداوند عمل گردید خمس غنایم بود و آخرین آن زکات بود که از منابع دیگر ثبات بیشتری داشت. پیامبر ﷺ برای ادارهٔ درآمدها، ادارهٔ مالی تأسیس کرد، اعضای این اداره را کارگزاران و عمّال (جابی) زکات (صدقات) و نگاهبانان و کتّاب (حسابداران) و همهٔ کسانی که وجود آن‌ها برای ادارهٔ امور مالی، لازم بود، تشکیل می‌دادند، ادارهٔ دارایی، گام‌به‌گام بر حسب رشد و تنوع درآمدهای حکومت اسلامی و مصارف آن گسترش یافت و احتمالاً منابع سیره و حدیث، خطوط ساختاری این اداره را بعد از تشریع و دریافت زکات در سال نهم هجری ترسیم کرده‌اند، زکات و اخذ آن با آیهٔ شریفه قرآن تشریع شد.[۱] مع‌ذالک در اینجا به نقش رسول خدا ﷺ به عنوان نخستین رئیس دولت اسلامی در دو بخش فعالیت‌های اقتصادی دولت و مردم پرداخته می‌شود.

**۱. تشکیلات گردآوری زکات:** مهم‌ترین منبع درآمد دولت اسلامی در صدر اسلام، زکات بوده است که پیامبر اکرم ﷺ برای دریافت وجمع‌آوری آن، ضمن ایجاد مؤسسهٔ مالی و پولی تحت مدیریت ابوعبیده‌بن‌الجراح،[۲] مأموران خود را به مناطق مختلف اعزام می‌کرد. پیامبر ﷺ فروة‌بن‌مسیک را به عنوان عامل خود بر قبیله‌های مراد، زبید و مذحج انتخاب کرد و خالدبن‌سعید را همراهِ او برای دریافت صدقات فرستاد و به وی دستورالعملی دربارهٔ مقدار زکات ابلاغ کرد. فروه تا زمان وفات حضرت همچنان مأمور مالیاتی حضرت در آن قبایل بود.[۳] همچنین پیامبر بریده‌بن‌حصیب، عبادبن‌بشر، عمروبن‌عاص، ضحاک‌بن‌سفیان، بسربن‌سفیال، عبدالله‌بن‌لتبیه و... را برای گرفتن زکات دیگر قبایل تعیین و اعزام کرد؛ و کسان دیگری را نیز جهت اخذ صدقات. البته مسئولیت جمع‌آوری زکات معمولاً با والیان و

---

۱. خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم، همچنین ر.ک: محمدمهدی شمس‌الدین، پیشین، ص۵۴۵.

۲. عبدالحی الکتانی، پیشین، صص۲۶۴ و ۲۶۵.

۳. ر.ک: محمد سروش محلاتی، دین و دولت در اندیشهٔ اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، صص ۲۰۹و۲۱۰.

فرمانروایان هر منطقه بود و پیامبر اسلام نیز افرادی را برای تحویل گرفتن اموال به نزد ایشان اعزام می‌کرد؛ مثلاً، در حکم مأموریت علاءبن‌حضر آمده است:

«او را به نزد منذربن‌ساوی می‌فرستم تا آنچه از جزیه و صدقات جمع کرده، تحویل گیرد».[۱]

**۲. واگذاری منابع طبیعی:** با تشکیل دولت اسلامی، بهره‌برداری از منابع ملی و تملک آن‌ها تنها با اجازهٔ پیامبر اکرم ﷺ امکان‌پذیر بود؛ مثلاً، ابوسیره از یمن به خدمت حضرت رسید و پس از قبول اسلام از رسول خدا درخواست کرد تا جردان که درّه‌ای در یمن است، به او واگذار شود و حضرت وادی جردان را در اختیار او قرار دادند،[۲] و همین‌طور اقطاع و واگذاری قطعه زمینی بزرگ به زبیر توسط حضرت پیامبر ﷺ در همین راستا قلمداد می‌شود، از عبدالله‌بن‌عمر در «صحاح» این‌طور روایت شده است که حضرت ﷺ زبیر را آن مقدار که اسب او در آن بدود، اقطاع کرد. پس زبیر اسب خود را دوانید چندان که اسب او از دویدن باز ماند، بعد از آن تازیانه خود را انداخت. آن حضرت فرمود که آن مقدار که تازیانه او رسید از زمین بدو دهید که اقطاع او باشد.

این‌گونه موارد نشان از استقرار و اقتدار کامل دولت اسلامی در آن زمان دارد که هیچ‌کس بدون‌اجازهٔ پیامبر ﷺ به عنوان رئیس دولت اسلامی حق تصرف در منابع ملی و اموال عمومی را نداشته است، در عین حال اسناد زیادی وجود دارد که پیامبر ﷺ با شرایطی اجازهٔ استفاده از اراضی و معادن ملی را در اختیار افراد خاصی گذاشته است.

**۳. قراردادهای‌اقتصادی:** در دولت پیامبر اسلام ﷺ کلیهٔ موافقت‌نامه‌ها و قراردادهای اقتصادی با اقوام و ملل مختلف به دست آن حضرت انجام می‌شد؛ مثلاً، پیامبر قراردادی با یهودیان خیبر امضاء کرد که تاریخچهٔ این پیمان چنین است: با پایان یافتن درگیری خیبر و فتح آن به دست مسلمانان، املاک یهودیان آنجا به عنوان غنیمت به مسلمانان رسید، ولی یهودیان ساکن خیبر که به کشاورزی آشنا بودند از پیامبر اسلام ﷺ خواستند که

---

۱. محمدابن‌سعد، **الطبقات الکبری**، بیروت: دار بیروت لطباعه، ۱۴۰۵، ج۱، ص ۲۷۲.

۲. محمدابراهیم آیتی، پیشین، ص ۶۴۰.

حضرت املاک خیبر را به خود آن‌ها واگذار کند تا آنان بخشی از درآمد این اراضی را به مسلمانان بپردازند و در ضمن پیامبر حق داشته باشد که هرگاه بخواهد آن سرزمین را بازپس گیرد؛ این پیشنهاد مورد موافقت حضرت قرار گرفت و چنین پیمانی بین یهودیان خیبر و پیامبر اسلام ﷺ به امضاء رسید. این قرارداد اقتصادی، بین پیامبر اسلام و ساکنان خیبر ریشه و مبنای «عقد مزارعه» در فقه اسلامی گردید.[1]

**٤. کنترل بازار تجارت:** به‌منظور جلوگیری از تخلّفات اقتصادی و برای نظارت بر اجرای قوانین اسلامی پیامبر اکرم ﷺ مأمورانی بر بازار گمارد؛ مثلاً، پس از فتح مکه، علاوه بر نصب فرماندار، سعیدبن‌عاص را نیز برای کنترل و نظارت بر بازار گماشت. همچنین بر طبق برخی نقل‌های تاریخی، رسول‌الله، عمر را به عنوان «عامل‌السوقِ» مدینه نصب کرد.[2] حضرت پیامبر علاوه بر آنکه شخصاً بر اوضاع بازار و کسب و تجارت، نظارت و اشراف داشت، در موارد لازم برای حل مشکل دخالت نیز می‌کرد، از آن جمله وقتی که با عده‌ای از محتکران مواجه شد، دستور داد تا مواد غذایی احتکار شده را به بازار آورند و در معرض فروش قرار دهند،[3] همچنین در شرایطی که گندم و جو در مدینه کمیاب شده بود و تنها یک‌نفر آن را در انبار خود ذخیره‌کرده بود حضرت به او فرمود: مسلمانان گزارش داده‌اند که طعام در شهر تمام شده است و تنها مقداری در نزد تو وجود دارد؛ آن را بیرون‌آور و هرگونه که خواهی بفروش ولی‌حبس نکن[4]. علاوه بر آن، حضرت به تجّاری که با فریب و خیانت اجناس‌خود را در بازار عرضه می‌کردند، عکس‌العمل نشان می‌داد.[5]

---

۱. شیخ طوسی، پیشین، ج۳، ص ۵۱۶؛ ابن‌هشام، پیشین، ج۳، ص ۳۵۲.

۲. عزالدین‌ابن‌اثیر، پیشین، ج۲ ،ص ۳۰۹.

۳. محمدبن‌الحسن حر عاملی، **وسائل‌الشیعه الی تحصیل مسائل الشیعه**، بیروت: داراحیاءالتراث‌العربی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۲، ص ۳۱۷.

۴. ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب کلینی، **الکافی**، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۱ق، ج ۵۴، ص ۱۶۴.

۵. شیخ حر عاملی، پیشین، ص ۲۰۹.

## نتیجه‌گیری

بررسی دقیق تاریخ سیاسی اسلام نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ با عنایت به اقداماتی نظیر دعوت خویشاوندان، دعوت قبایل عرب، پیمان‌های عقبه و هجرت، تشکیل دولت اسلامی را در سرزمین حجاز که فاقد هرگونه قدرت مرکزی بود و صرفاً قبایل براساس همبستگی قبیله‌ای و خانوادگی با یکدیگر مرتبط بودند، در سرلوحهٔ اهداف خویش قرار داده بود و در فرصتی مناسب با هجرت به مدینه اولین دولت اسلامی را تشکیل داد و سپس با اقداماتی نظیر بنای مسجد و اقامهٔ جماعت، ایجاد پیمان برادری بین شهروندان مسلمان، تدوین قانون اساسی، تأمین امنیت ثغور اسلامی، سازماندهی نیروی نظامی و تنظیم و تشکیل نظام اداری، هدایت و کنترل اقتصاد و بازار سرمایه و وضع قوانین براساس آیات الهی و فصل خصومات و صدور احکام قضایی، ساختار سیاسی دولت خود را تکمیل کرد.

## فهرست منابع

آراسته‌خو، محمد، نقد و نگرشی بر فرهنگ اصطلاحات علمی ـ اجتماعی، تهران: گستره، ۱۳۶۹.

آقائی، بهمن؛ علی بابائی، غلامرضا، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: ویس، ۱۳۶۵.

آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

ابن اثیر، عزالدین، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی‌تا.

ابن‌اثیر، علی‌بن‌محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵.

ابن‌اسحاق، محمد، سیرة النبی، بیروت: اداره النشر والتوزیع.

ابن‌سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت: دار بیروت لطباعه، ۱۴۰۵.

ابن‌شعبه ،تحف العقول، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۴۰۰.

ابن کثیر، اسماعیل‌بن‌عمردمشقی، البدایه و النهایه، القاهره: دارالفکر، بی‌تا.

ابن‌هشام، سیرت رسول الله، ترجمهٔ رفیع‌الدین اسحاق همدانی، قم: یس، ۱۳۶۳.

ارسنجانی، حسن، حاکمیت دولتها، چاپ اول، تهران: سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۴۲.

اکبر، علی، مبانی علم سیاست، تهران: دانشگاه امام صادق ؑ، ۱۳۷۰.

امینی، علی‌اکبر، در شناخت دولت، اطلاعات سیاسی اقتصادی، سال دوم، شماره ۱۱، شهریور۱۳۶۷.

بخاری، صحیح بخاری، بیروت: کدار القلم، ۱۴۰۷.

حر عاملی، محمدبن‌الحسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی در اسلام، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، بی‌جا: جاویدان، ۱۳۷۶.

حمیدالله، محمد، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، تهران: بعثت، ۱۳۶۶.

حمیدالله، محمد، مجموعه الوثائق السیاسیه،ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، بی‌جا: بنیاد، ۱۳۶۵.

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

شمس‌الدین، محمدمهدی، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

شیخ طوسی، کتاب الخلاف، قم : موسسه النشر الاسلامی ، ۱۴۱۵.

صالح، صبحی، **علوم الحدیث و مصطلحه**، دمشق: دانشگاه دمشق، ۱۳۷۹.

عمیدزنجانی، عباسعلی، **وطن و سرزمین**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴.

عبداللطیف عوض، **النظم المالی الاسلامی المفارق**، بیروت :دارالمعرفه ،۱۹۷۵.

عبدالرازق، علی، **الاسلام و اصول الحکم**، الجزایر: موفم للنشر، ۱۹۸۸.

عزتی، ابوالفضل، **فلسفه سیاسی اسلام**، تهران: پیام آزادی ،۱۳۵۸.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌علی‌مطهر، **تذکره الفقها**، قم: المکتبه المرتضویه لاحیاءالاثار الجعفریه، بی‌تا.

علی‌ابن‌حسینعلی، احمد، **مکاتیب الرسول**، قم: یس ۱۳۶۳.

غراوی، محمد، سازمان حکومتی در صدر اسلام، حکومت اسلامی، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۷۶.

قوامی، صمصام الدین، ساختار حکومت پیامبر، **مجله حکومت اسلامی**، ش ۲۳.

الکتانی، عبدالحی، **التراتیب الاداریه**، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.

کلایمرودی، کارلتون؛ جیمز اندرسون، توتون، **آشنائی با علم سیاست**، ترجمهٔ بهرام ملکوتی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۵.

کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، **الکافی**، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۱ق.

مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

محلاتی، محمد سروش، **دین و دولت در اندیشهٔ اسلامی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

محمد یوسف موسی، **نظام الحکم فی الاسلام**، بیروت: العصر الحدیث للنشر و التوزیع، ۱۴۰۸.

نوری، حسین‌بن‌محمدتقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط‌المسائل**، بیروت: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۷ق.

**Encyclopedia International**, vol17/242, **Encyclopedia Americana**, vol25/616

R.M.maciver, **The modern state**, London oxford university press, 1920.

Farooq hassan, **The concept of state and law in islam** U.S.A. university press of America,1981.

# ساختار قدرت و نظام اداری در مدینه

روح‌الله تولائی*

مریم حمیدزاده**

## مقدمه

اندیشهٔ تشکیل حکومت اسلامی، طبق آیات قرآن کریم[1] و رهنمودهای پیامبر اعظم ﷺ، بر احساس فطری بشر در تشکیل دولت دلالت دارد. پیامبر ﷺ هم به عنوان اسوه و الگو، در دوران حیات خود، همزمان با فراهم شدن امکان تشکیل حکومت به آن اقدام کرد. با امعان نظر در قرآن و در رهنمودهای پیامبر ﷺ در می‌یابیم که در زمان حیات پیامبر ﷺ دو نوع رهبری جدا از هم ـ یکی دینی و دیگری دنیوی ـ نبوده است، بلکه یک رهبری دینی و دنیوی بوده که در اختیار شخص پیامبر ﷺ قرار داشته و او مرجع امور مادی و معنوی مسلمانان بوده است. ایشان بلافاصله پس از هجرت به مدینه حکومت تشکیل داد و در حالی که یاران و پیروان آن حضرت در آن زمان نسبت به بسیاری از مشکلات فردی و اجتماعی از آن حضرت سؤال می‌کردند، هیچ‌گاه از اصل لزوم حکومت سؤالی نمی‌پرسیدند. این امر بیانگر این است که تشکیل حکومت به‌قدری واضح و بدیهی بوده که نیاز به سؤال نداشته است. پس از رحلت پیامبر ﷺ نیز هیچ کس در

---

* پژوهشگر معارف اسلامی و مدیریت از دانشگاه امام صادق ؑ.

** پژوهشگر علوم حدیث.

۱. نساء (۴): ۱۰۵؛ آل‌عمران(۳):۲۲؛ مائده (۵):۴۹ و ۵۰.

ضروری بودن حکومت شک نداشت. آنچه مورد اختلاف و بحث آنان بود این مسئله بود که چه کسی حاکم باشد. لذا جریان‌های پس از رحلت آن حضرت نیز با تمامی فراز و نشیب، از همین احساس فطری بشر در تشکیل دولت سرچشمه می گرفت، و دین اسلام این واقعیت را که درجامعه اسلامی باید حکومتی وجود داشته باشد، امضای قطعی نموده است. عملکرد پیامبر ﷺ در مدینه در تبیین مسائل سیاسی و حکومتی و بسنده نکردن به مسائل عبادی اخلاقیِ صرف از سویی، و از سوی دیگر ارسال سفیر نزد پادشاهان و سلاطین، همه بیانگر اهمیت مسئلهٔ حکومت و رهبری سیاسی جامعهٔ اسلامی بود.

همچنین ولایت و حکومت از اموری نیست که زوال و سستی در آن راه یابد و پاسخی است به نیاز جامعه در جهت امنیت و حاکمیت قسط و عدالت و ارزش‌های الهی و انسانی که نباید از آن غفلت کرد.[1]

برای تأسی به سیرهٔ سیاسی و مدیریتی پیامبر ﷺ قدم اول پیدا کردن شناختی جامع نسبت به ابعاد مختلف مادی و معنوی حکومت اسلامی پیامبر می باشد؛ لذا مسئله اصلی در این حوزه این است که سیرهٔ عملی پیامبر ﷺ در برپایی ساختار قدرت و نظام اداری در مدینه چگونه بوده است؟ جهت پاسخ به این سؤال، این مقاله بر آن است تا با نگرشی سیستمی به دوران رهبری و مدیریت سیاسی پیامبر ﷺ، به بررسیِ مراحل شکل گیری حکومت ایشان و دستگاه‌های شکل گرفته در آن بپردازد.

## شرایط سیاسی اجتماعی زمان پیامبر ﷺ

### ۱. اوضاع یثرب در آستانهٔ هجرت پیامبر اعظم ﷺ

ساکنان شهر یثرب (عرب و یهود) قبل از اسلام فاقد پیکرهٔ اجتماعی متکامل بودند؛ هیچ گونه اقتدار سیاسی فراگیر یا نظام اداری در آن پدید نیامده بود و تشکیلات و

---

۱. روح‌الله الموسوی الخمینی(ره)، ولایت فقیه، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۶، ص ۱۸.

سازمانی که بتواند واحدهای متفرق را در یک زنجیرهٔ مصالح مشترک و حیاتی پیوند دهد وجود نداشت. اما پس از آمدن اسلام به مدینه و اندکی پیش از هجرت پیامبر ﷺ تکوین نظام اداری و ساختار قدرت در این شهر آغاز شد. البته می‌توان این گونه هم بیان کرد که شالوده و زیربنای تشکیلات حکومتی شهر یثرب با انتخاب نقبای دوازده گانه، از میان بیش از ۷۰ نفر توسط قبایل اوس و خزرج و با کمک پیامبر ﷺ گذاشته شده بود. در دومین بیعت عقبه که در سال ۱۳ بعثت صورت گرفت، سه نفر از اوسیان و نه نفر از خزرجیان با پیامبر خدا بر اسلام و اطاعت و جهاد بیعت کردند. وظیفه و مسئولیّت نقبا، مسئولیّت اداری، سیاسی، فرهنگی و تبلیغ و نشر اسلام در یثرب و زمینه‌سازی برای مهاجرت پیامبر ﷺ و مسلمانان بود.[1]

پیامبر ﷺ در آستانه هجرت به شهر یثرب، از چند جهت دشواری‌های فراوان در راه تشکیل حکومت اسلامی را هموار می‌کرد. اوّل، شهر یثرب به لحاظ ناهمگونی میان شهروندان از نظام اداری مناسب تهی بود و اصولاً افراد و اجتماع یثرب فرهنگ نظم اجتماعی و اداری نداشتند؛ دوّم، رابطه میان قبایل اوس و خزرج و رابطهٔ همهٔ آن‌ها با یهودیان بر پایهٔ جنگ و خون‌ریزی بود و لذا امنیت شهر همیشه نگران کننده می‌نمود و مردم را بر آن داشته بود تا خانه‌های خود را در قلعه‌های مسکونی، جدا از هم، به شکل پادگان‌های نظامی بنا کنند؛ سوم، وجود گروه‌های معاند در شهر یثرب و قریه‌های نزدیک به آن، که خود مشکل دیگری بود.

این دشواری سه‌بعدی، در راه تلاش پیامبر ﷺ برای سازماندهی نخستین جامعهٔ اسلامی، مهم و حساس بود. یکی از تدبیرهای پیامبر ﷺ برای رفع مشکلات و موانع موجود و تکوین سازمان جامعهٔ جدید، عقد برادری و اخوت میان مهاجر و انصار بود. این درواقع، وظایف مدنی افراد را به عنوان شهروندانی که باید همکاری متقابل با یکدیگر داشته باشند، بیان می‌کرد. پیامبر با این پیمان، آزادی دینی یهود را تضمین کرد و میان مسلمانان و یهود اتحاد برقرار ساخت. به این ترتیب قدرت و نظام اجتماعی‌ای ایجاد

---

۱. سید صمصام‌الدین قوامی، «ساختار حکومت پیامبر ﷺ»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲۳، ص ۳۰.

کرد که تا پیش از آن اعراب با آن آشنا نبودند. پیامبر ﷺ با اجرای این پیمان‌نامه، در راستای بنای جامعهٔ سیاسی دولت اسلامی، گام اساسی برداشت.[۱]

### ۲. مراحل شکل‌گیری نظام اداری پیامبر ﷺ در مدینه

مرحلهٔ اول از آغاز هجرت پیامبر اعظم ﷺ تا سال چهارم (جنگ خندق) بود. در این مرحله اداره امور شهر مدینه و همه مسئولیّت‌ها زیر نظر شخص پیامبر ﷺ بود و جز اذان و کتابت وحی، امر دیگری را به هیچ کس واگذار ننمود؛ مگر زمانی که به سفر و یا جنگ می‌رفت. به‌دلیل مهاجرت انصار از مکه و مهاجرت برخی از افراد قبایل عرب به مدینه، جمعیت این شهر زیاد شد و درنتیجه مشکلات مسکن و اقتصادی ظاهر گشت.

مرحلهٔ دوم، بعد از جنگ خندق تا سال نهم هجری (فتح مکه) است. در این مرحله، اقبال عشایر عرب به آیین اسلام افزون شد و تب مهاجرت به شهر مدینه فرو نشست. بسیاری از سران عشایر که تازه اسلام آورده بودند به فرمان پیامبر نزد قبایلشان باز می‌گشتند و به حلّ و فصل مشکلات روزانهٔ مردم می‌پرداختند. این نمایندگان پیامبر ﷺ، مسئولیّتی شبیه مسئولیّت قضایی داشتند.

مرحلهٔ سوم، پس از فتح مکه تا رحلت حضرت رسول ﷺ است که طی آن دین اسلام گسترش یافت و تمام شبه‌جزیره عربستان و عمدهٔ شهرهای آباد، مسلمان شدند. درنتیجه ساختار حکومت اسلامی که مرکزیت آن در مدینه بود، به لحاظ کمی و کیفی بسیار متحول گشت.[۲] در ادامهٔ مقاله، به تشریح دستگاه‌های فعال در مرحله نهایی شکل‌گیری حکومت پیامبر ﷺ خواهیم پرداخت.

## ساختار حکومتی پیامبر اعظم ﷺ

در یک تقسیم بندی می توان ساختار حکومتی پیامبر ﷺ را پس از تثبیت قدرت ایشان در نُه دستگاه حکومتی تشریح کرد که عبارتند از:[۳]

---

۱. حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۷۴، ج ۶ ص ۱۰۰.

۲. پرویز سعیدی، سازمان اداری و مالی در زمان رسول خدا ﷺ، پایگاه پیامبر اعظم ﷺ، تهران: سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۵.

۳. سیدصمصام‌الدین قوامی، پیشین، ص ۳۲.

۱. وزارت؛ ۲. دستگاه اداری؛ ۳. دستگاه قضایی؛ ۴. دستگاه دیرخانه؛ ۵. دستگاه مالی؛ ۶ دستگاه دیپلماسی؛ ۷. دستگاه نظامی؛ ۸ دستگاه امنیتی و حسبه؛ ۹. دستگاه آموزشی و تعلیمی.

## ۱. وزارت

دربارهٔ اصل به وجود آمدن وزارت در اسلام چند نظر وجود دارد:

۱. وزارت از زمان رسول‌خدا ﷺ ظهور کرد؛

۲. با خلافت شروع شد؛

۳. از زمان سفاح، اولین خلیفهٔ عباسی، شروع گردید.

طرفداران نظریهٔ اول به احادیثی استدلال می‌کنند، از جمله، آجری در کتاب اربعین خود می‌نویسد: رسول‌خدا ﷺ فرمود: «خدا مرا اختیار کرد و برای من اصحاب اختیار کرد؛ پس برای من ازآن‌ها وزرایی قرار داد». برخی مورخان معتقدند در دولت رسول‌خدا ﷺ منصبی به نام «وزارت» وجود نداشت، اما در حکومت حضرت کسی بوده که کار وزیر را داشته است. رسول‌اکرم ﷺ با عده‌ای محدود از اصحابش مشورت می‌کرد که اعتماد به آرا و سلامت فکرشان داشت؛ در رأس اینان که دارای جایگاه مشورت بودند، علی‌بن‌ابی‌طالب ؑ بود. در طی دوران حکومت پیامبر ﷺ به او وظایف یک وزیر را می‌سپرد؛ بدون اینکه این لقب از زمان رسول‌خدا ﷺ به دست آمده باشد.[1]

درمجموع می‌توان گفت کلیهٔ توقعاتی که از یک «وزیر» یا نخست‌وزیر و از مقام شمارهٔ دو حکومت انتظار داریم، در یاران خصوصی ایشان عموماً و در حضرت علی ؑ خصوصاً وجود داشته است. برخی دیگر نیز معتقدند وزارت با خلافت ظاهر شد. بنابراین، عمر وزیر ابوبکر، عثمان وزیر عمر، علی ؑ وزیر عثمان و عمرو‌بن‌عاص و زیاد وزاری معاویه بوده‌اند.

البته ابن‌خلدون در کتاب تاریخ خود تأیید می‌کند، وزارت به معنای دقیق آن به‌طور رسمی از آغاز حکومت عباسیان در تشکیلات اداری مسلمانان ظاهر شد. البته خلفای

---

۱. جعفر سبحانی، فروغ ولایت تاریخ زندگانی امیرالمومنین ؑ، چاپ ۷، قم: صحیفه، ۱۳۷۹، ص ۵۵.

قبلی در کارهای حکومتی با کسانی مشورت می‌کردند اما به کار آنها وزارت نمی‌گفتند. نخستین کسی که به‌طور رسمی جامه وزارت پوشید، ابوسلمه حفص‌بن‌سلیمان، وزیر سفاح، اولین خلیفه بنی‌عباس، بود.[1]

به این طریق نهادی جدید در تشکیلات اداری مسلمانان به وجود آمد که ریشه در دوران حکومت ۱۰ سالهٔ پیامبر ﷺ داشت و در سرنوشت مسلمانان تأثیر تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کرد. منصب جدید به‌تدریج برای خود قوانین و مقررات یافت و حدود و اختیارات پیدا کرد. مسعودی (متوفی ۳۴۵ ق) از جمله کسانی است که تا آن زمان دربارهٔ وزرات در اسلام کتاب نوشته است.

### ۲. دستگاه اداری

مراد از دستگاه اداری، همان است که در زمان کنونی وزارت‌کشور متکفل آن است و مسئولیت اداره کشور را از طریق نصب استانداران و فرمانداران دارد. رسول خدا ﷺ در این عزل و نصب‌های خود و انتخاب افراد و سپردن مسئولیّت به آنان، رعایت اهلیت و شایستگی افراد را می‌کرد و نه چنان‌که مرسوم و معمول بوده است، رعایت خویشاوندی یا بزرگی سن یا قدرت مالی را.[2] لذا دستگاه اداری در زمان رسول‌اکرم ﷺ به‌صورت رسمی تأسیس شده بود. در عربستان، پیامبر ﷺ والیان و امیرانی برای نواحی و شهرهای بزرگ معین کرد و خلفا نیز این وضع را حفظ نمودند و توسعه دادند.[3] بعد از فتح مکه و فراغت از کار و گذراندن مراحل تسلط و تثبیت، پیامبر ﷺ عتاب‌بن‌اسید را که جوانی بیست‌وچند ساله و در نهایتِ زهد و پرهیزگاری بود، فرماندار مکه قرار داد که از نظر سیاسی پس از مدینه مهم‌ترین پایگاه مسلمانان محسوب می‌شد و او نخستین امیرالحاج مکه بود. این اولین نصب یک امیر بر بلاد است. از جمله استاندارانی که پیامبر ﷺ به مناطق مختلف حکومت خود فرستادند

---

۱. سیدصمصام‌الدین قوامی، پیشین، ص ۳۲.

۲. مصطفی دلشاد تهرانی، سیره نبوی (منطق عملی) دفتر سوم: سیره مدیریتی، تهران: دریا، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱.

۳. عبدالحی کتانی، التراتیب الاداریه (نظام الحکومه النبویه)، بیروت: دارالکتاب العربی، ج ۱، ص ۲۴۰.

می‌توان به قیس‌بن‌مالک در همْدان، عدی‌بن‌حاتم در منطقه طی و عمروبن‌حزم در یمن و عین فروه در مراء اشاره نمود.[۱]

طبق یک نقل، رسول‌خدا ﷺ یمن را به مقاطعاتی تقسیم نمود و بر هر مقاطعه یکی از خانواده «لوذان» را نصب کرد که حاکم اصلی یمن بودند. عمروبن‌حزم‌بن‌زید لوذان، شهربن‌بازام و عامربن‌شهربن‌بازام، سه نفر از خانواده لوذان بودند که در یمن و مقاطعات آن نصب شدند. علاوه بر آنها، پیامبر ﷺ افرادی را هم به عنوان مأمور، مانند معاذبن‌جبل به یمن می‌فرستاد و برای آن‌ها احکام جداگانه‌ای صادر می‌کرد.[۲]

بدین ترتیب چندین استان در نظام اداری پیامبر اعظم ﷺ وجود داشت که ایشان هم استاندارانی را برای آن‌ها نصب کرد و درواقع، دستگاه اداری کاملی را سازماندهی کرده بود.

### ۳. دستگاه قضایی

پیامبر اعظم ﷺ برای شهرهای تحت حکومت اسلامی افرادی را که صلاحیت داشتند، به عنوان قاضی می‌فرستاد. مثلاً علی ؑ را به یمن فرستاد. البته برخی از مورّخان علی ؑ را قاضی مدینه از طرف پیامبر ﷺ می‌دانند و برخی او را قاضی خارج از مدینه می‌دانند.[۳] سیره ابن‌هشام، ابوبکر و عمر و عبدالله‌مسعود و ابی‌بن‌کعب و زیدبن‌ثابت را به عنوان قاضیان منصوب از طرف رسول‌خدا ﷺ نام می‌برد.[۴] هرچند برخی با آن مخالف‌اند، به‌دلیل اینکه پیامبر ﷺ شخصاً و به‌آسانی می‌توانست قضاوت کند، زیرا دعواها، کم و ارتباط با رسول‌اکرم ﷺ، آسان بود. اما باید گفت آن زمان در شهرهای

---

۱. مصطفی دلشاد تهرانی، سیرهٔ نبوی (منطقه عملی)، دفتر دوم: سیره اجتماعی، تهران: دریا، ۱۳۸۳، ص ۴۲۵.

۲. مصطفی دلشاد تهرانی، دفتر سوم: سیرهٔ مدیریتی، پیشین، ص ۳۲۹.

۳. عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۲۵۶.

۴. ابومحمدعبدالملک ابن‌هشام، سیره رسول‌الله ﷺ، ترجمه و تصحیح اصغر مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۵۲.

دیگر اگر دعوا و مخاصمه‌ای رخ می‌داد، ارتباط با پیامبر ﷺ با آن وسایل ابتدایی سفر و خطرات آن، امری مشکل بود و پیامبر ﷺ به همان انگیزه که والی را نصب می‌کرد، قاضی را هم نصب می‌نمود. البته قاضی مدینه پیامبر ﷺ بود و علی ؑ هم از طرف ایشان قضاوت می‌کرد، ولی دیگران خارج از مدینه قضاوت می‌کردند. پیامبر اعظم ﷺ علاوه بر نصَب قاضی که نمونه‌ای بارز از تقسیم کار است، افرادی را بر امر ازدواج و طلاق و ثبت اسناد و املاک منصوب نمود که در عرف تشکیلات امروزی، زیرمجموعهٔ دستگاه قضایی است.

**٤. دستگاه دبیرخانه**

مراد از دستگاه دبیرخانه، مجموعه فعالیت‌های دبیرخانه‌ای مرسوم و مجموعه‌ای از دیوان، کتابت، دفتر داری و غیره می‌باشد. نصوصی که به ما رسیده، نشان می‌دهد دولت پیامبر ﷺ دارای چنین تشکیلاتی بوده است.

ابن‌عساکر در کتاب تاریخ دمشق خود می‌نویسد: نویسندگان پیامبر ﷺ بالغ بر ۲۳ نفر بودند که زندگی‌نامه آنان در بهجة‌المحافل آمده است. پیامبر ﷺ کارهای نوشتاری را بین افراد تقسیم کرده بود. امام علی ؑ مسئول نوشتن میثاق‌های رسمی مانند صلح حدیبیه بود و برخی ابوعمرو را به عنوان کاتب‌العهود والصلح نام می‌برند. زیدبن‌ثابت متولی نوشتن نامه‌ها به پادشاهان و رؤسا و عشایر بود. عبدالله‌بن‌ارقم‌بن‌ابی‌ارقم که دایی پیامبر ﷺ بود، نامه‌نویسی به ملوک را بر عهده داشت و به‌سبب امانتداری به جایی رسید که شخصاً نامه می‌نوشت و مهر می‌کرد و آنچه نوشته بود را دوباره قرائت نمی‌کرد. وقتی افرادی برای پیامبر ﷺ نامه می‌نوشتند، حضرت از او می‌خواست جواب بدهد و وی جواب را به رسول‌خدا ﷺ نشان می‌داد، که در صورت رضایت پیامبر ارسال می‌کرد.

وقتی پیامبر ﷺ خواست به هرقل، امپراتور روم، نامه بنویسد، به او گفتند: غیرعرب‌ها نامه بدون مهر را نمی‌پذیرند، لذا برای پیامبر مهری از نقره ساختند که نقش آن محمد رسول‌الله ﷺ بود. دربارهٔ کیفیت عهدنامه‌ها و ابلاغ‌نامه‌ها و چگونگی استفاده از القاب و

آداب و رسوم و تشریفات خاصی که کاتبان رعایت می‌کردند، می‌توان به کتاب صبح‌الاعشی، جلد ۹ و ۱۰ مراجعه کرد که به‌طور مفصل به این مبحث پرداخته است.[۱]

### ۵. دستگاه مالی

وقتی بلاد حجاز و یمن و همه جزیرةالعرب و بلاد شام به اسلام درآمدند، دادن خمس و جزیه و صدقات آغاز شد. برای جمع‌آوری و ثبت و ضبط و توزیع آن‌ها دستگاهی لازم بود که از آن به دستگاه مالی یاد می‌کنیم. وقتی ملوک اقالیم مختلف با رسول‌خدا ﷺ مهادنه کردند، پیامبر ﷺ از آن‌ها درهم و دینار می‌گرفت و آن را به مصارف مسلمانان می‌رساند و حکومت مسلمانان را با آن نیرومند می‌ساخت. پیامبر ﷺ در دستگاه مالی خود چند منصب را قرار داده بودند که در جلد چهارم کتاب سیره ابن‌هشام به‌طور مفصل دربارهٔ آن بحث شده است و ما در اینجا آن را به اجمال بیان می‌کنیم:

۱. مصدق: عاملی که صدقات و زکات را از واجدین شرایط می‌گرفت. رسول‌خدا ﷺ افرادی را رسماً منصوب کرده بود تا صدقات و مالیات را جمع‌آوری کنند. مثلاً پدربزرگ حرب‌بن‌عبدالله‌بن‌عمر الثقفی وقتی اسلام آورد، رسول‌خدا ﷺ او را مسئول اخذ صدقه از قومش، ثقیف، کرد. وی صاحب‌الاعشار بود.[۲] ابن‌اسحاق در سیره‌اش می نویسد: در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که ۲۸ نفر به عنوان عاملان و مصدقان زکات بودند که مالیات و جزیه و خمس و زکات را جمع می‌کردند و رسماً منصوب و مسئول از طرف رسول‌خدا ﷺ بودند.

۲. مستوفی: مستوفی کسی بود که رسول‌خدا ﷺ او را انتخاب می‌کرد تا مالیات را از مصدقان و عاملان جمع‌آوری کند و به رسول خدا ﷺ برساند.

---

۱. احمدابن‌علی قلقشندی، صبحی الاعشی فی صناعه الانشاء، شرح محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق، جلد ۹ و ۱۰.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ص ۲۷۱.

۳. موزع: موزع کسی بود که پولی را از طرف رسول خدا ﷺ بین مردم توزیع و تقسیم می‌نمود. موارد مصرف این اموال بابت دیه یا کمک به مردم یا برای خرید سلاح و اسب بود. مثلا پیامبر ﷺ اعلام کرده بود:

«هر بدهکاری که نزد والی‌ای از والیان مسلمین برود و برای والی روشن شود که اَو در ادای دینش ناتوان است، در اینجا بر والی مسلمین است که دین او را از اموال مسلمین ادا کند».[1]

۴. خارص: کارشناسی بود که تخصص داشت متاعی بیند و قیمت آن را تشخیص دهد و تخمین بزند. ابی‌حمیدخارص نخل بود. برای مثال عبدالله رواحه، که بعدها در جنگ موته به شهادت رسید، هر سال از طرف پیامبر ﷺ برای ارزیابی محصول خیبر و تنصیف آن، به آنجا سفر می کرد و او پس از تخمین محصول، سهمیهٔ مسلمانان را جدا و به مدینه انتقال می‌داد.[2] همچنین در جلد چهارم سیرهٔ ابن‌هشام آمده است که عبدالله‌بن‌رواحه خرمای اهل خیبر را خرص می کرد و عتاب‌بن‌اسید هم مأمور خرص نخل و انگور بود.

۵. کاتب صدقات: کاتب صدقات کسی بود که وظیفهٔ ثبت و ضبط آمار و ارقام و بایگانی را به عهده داشت. زبیربن‌عوام کاتب صدقات بود و در غیاب یا مریضی او جهم‌بن‌صلت و حذیفةبن‌یمان این کار را انجام می دادند.

علاوه بر تقسیم فوق، امور دیگر و تخصص‌های دیگری نیز در دستگاه مالی پیامبر ﷺ وجود داشته است؛ مانند، مسئول جزیه، مسئول زکات، مسئول خمس، مسئول دیات و... ولی همین مقدار که گفته شد، نشان می‌دهد در ساختار رسمی قدرت در مدینه، برای امور مالی دستگاهی راه‌اندازی شده بود تا این‌چنین به امور مالی حکومت اسلامی رسیدگی شود.

---

۱. جعفرهادی، الشئون الاقتصادیه فی نصوص الکتاب و السنه، اصفهان: کتابخانه امام علی ؑ، ص ۵۰۲.

۲. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح الشرایع الاسلام، علق علیها عباس القوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج۱۶، ص ۱۱۶.

### ۶. دستگاه دیپلماسی

سیاست خارجی حکومت اسلامی را پیامبر ﷺ با ارسال نامه‌هایی به سران کشورها ترسیم نمود و مشخص کرد هدف پیامبر ﷺ کشورگشایی نیست، بلکه ابلاغ پیام و رسالت اسلام است. ایشان در سال هفتم هجری نامه‌هایی را به بعضی از سران کشورها ارسال کرد و از آن‌ها دعوت نمود اسلام را بپذیرند و تذکر داد اگر مسلمان شدند، در سلامت و امان خواهند بود وگرنه مسئولیّت گمراهی مردم به عهدهٔ آنهاست. این نامه‌ها به عنوان اسناد سیاسی اسلام در کتب تاریخ، مانند کتاب‌های «جمهرة رسائل العرب» و «مکاتیب الرسول»، مضبوط است. در این نامه‌ها خطوط کلی سیاست خارجی اسلام قابل ترسیم است. به نظر برخی، پس از آنکه دولت اسلامی شکل گرفت، رسول‌اکرم ﷺ فعالیت‌های سیاسی را شروع کرد و در خلال شش سال دوم بعد از صلح حدیبیه، با پادشاهان و سران دیگر ممالک مکاتبه داشت.[1]

علاوه بر سفیران رسمی، بعضی مواقع مأموریت ویژهٔ خارجی به برخی افراد داده می‌شد. ابن‌اسحاق می‌گوید پیامبر ﷺ عمروبن‌امیة القهری را با دو کشتی به سوی نجاشی فرستاد و شانزده نفر که در رأس آن‌ها جعفربن‌ابی‌طالب بود، آن‌ها را تحویل گرفتند. عمدهٔ این مأموریت‌ها در سال نه هجری یعنی اواخر حکومت رسول‌اکرم ﷺ واقع شد که جنبه‌های جهان‌شمولی حکومت جلوه‌گر شده بود و سفیران پیامبر اعظم ﷺ از نظم و سازماندهی خوبی بهره می‌بردند.[2]

یکی دیگر از کارهای دستگاه دیپلماسی نظام اداری مدینه، نحوهٔ پذیرش نمایندگان، هیئت‌ها و مسئولانی بود که به‌منظور پذیرایی از فرستادگان دیگر کشورها، به دست پیامبر ﷺ تعیین شده بودند. زیدبن‌ثابت سمت مترجم را داشت، زیرا به زبان‌های فارسی، رومی، قبطی و حبشی آشنا بود و همه اینها را در مدینه آموخته بود،

---

۱. ابن هشام، پیشین، ج۴، ص ۲۷۹.

۲. محمدبن‌علی‌ابن‌طولون الدمشقی، اعلام السائلین عن کتب سیدالمرسلین، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۹.

چون مدینه اقلیت‌هایی از فارس و روم و مصر و حبشه داشت. از این‌رو، در گفتگو بین رسول‌اکرم ﷺ و هیئت‌های وارده، ترجمه می‌کرد.

مغیرةبن‌شعبه مأمور بود به میهمانان و نمایندگان دیگر کشورها بیاموزد که چگونه با رسول خدا ﷺ رفتار نمایند که در حقیقت یک‌نوع مسئولیّت تشریفاتی بود. گاهی مواقع پیامبر ﷺ متواضعانه از نمایندگان دیگر کشورها پذیرایی می‌کرد. این امر درخصوص وفد نجاشی و شخص او در تاریخ ثبت است. این امر جلوه‌ای کامل از تقسیم کار در بعد دیپلماسی است. ملاحظه شد که پیامبر ﷺ سفیرانی را رسماً به خارج اعزام و منصوب می‌کرد و هیئت‌های خارجی را می‌پذیرفت، که برای هر دو منظور دیپلمات‌هایی در نظر می‌گرفت و مترجم داشت. چنان‌که آداب دیپلماتیک را رعایت می‌نمودند و مسئول تشریفات وجود داشت. همهٔ این تقسیم کارها در ساختار قدرت و نظام اداری در مدینه، چگونگی دستگاه دیپلماسی پیامبر ﷺ را نشان می‌دهد.[۱]

### ۷. دستگاه نظامی

درخصوص دستگاه نظامی، پیامبر ﷺ تقسیم کار روشنی داشته است که عبارتند از:

۱. جانشینان پیامبر ﷺ: چون حضرت امکان شرکت مستقیم در بعضی جنگ‌ها را نداشت، فرماندهانی را برای سپاه مسلمانان نصب می‌کرد و همچنین وقتی خود به جنگ می‌رفت، جانشینی برای خود در مدینه منصوب می‌نمود. در کتاب محاضرات، مرحوم ابن‌عربی فهرستی از خلفای پیامبر ﷺ در مدینه را نام می‌برد که عبارتند از: ابولبابه، بشیربن‌منذر، عثمان‌بن‌عفان، عبدالله‌بن‌ام‌مکتوم، ابی‌دهم الغفاری، سباع بن‌عرفطه الغناری و... ؛ که وظیفهٔ هرکدام را توضیح داده است. اینان علاوه بر غزوه‌ها در اعمال حج عمره هم جانشین پیامبر ﷺ می‌شدند. برای مثال در این کتاب آمده است که در غزوهٔ تبوک و خروج برای حجةالوداع و جنگ بدر، ابولبابه منصوب بود. همچنین

---

۱. درخصوص متن نامه‌های پیامبر ﷺ ر.ک: احمد صابری همدانی، محمد ﷺ و زمامداران، چاپ چهارم، قم: شاکر، ۱۳۷۹.

سباع‌بن‌عرفطهٔ الغناری در غزوهٔ خیبر و تبوک، و ابی‌دهم الغفاری در غزوهٔ فتح، جانشینان نبی ﷺ در مدینه بودند.

۲. مستنفر: مستنفر کسی بود که نیروی انسانی را برای جنگ جمع می‌کرد و آنان را به این امر تشویق می‌نمود. بسربن‌سفیان خزاعی و بدیل‌بن‌ام‌اصرم از طرف پیامبر ﷺ، مردم خزاعه را برای جنگ با اهل مکه در عام‌الفتح استنفار می‌کردند.

۳. پرچمدار: یکی دیگر از پست‌هایی که پیامبر ﷺ برای سپاه اسلام قرار داده بود، صاحب لوا بود. برای مثال «بریده» بعد از ملحق شدن به اسلام از طرف پیامبر ﷺ مأموریت‌یافت که وقتی وارد مدینه می‌شود، پرچم داشته باشد. او عمامه‌اش را بر نیزه‌اش پیچید و جلوی روی خویش گرفت تا وارد مدینه شد. همچنین پیامبر ﷺ «اباذرعه» را اعزام کرد به سمت قوم خود برود و ابلاغ کند که هرکس زیر این پرچم جمع شود، مؤمن است.[1]

۴. سازماندهی نیروهای نظامی: در آن زمان لشکر پیامبر ﷺ را به عنوان خمیس نیز می‌شناختند. زیرا بر پنج قسم تقسیم می‌شد: قلب و میمنه و میسره و مقدمه و ساقه. در یک نقل است که وقتی پیامبر اعظم ﷺ وارد مکه شد، سپاهش را به گردان‌هایی، کتائب، تقسیم کرد و فرماندهانی را همچون زبیربن‌عوام، سعدبن‌عباده، خالد و ابوعبیده جراح را بر آن کتائب گماشت.[2]

۵. بدل: کسی که برای فریب دشمن شبیه پیامبر ﷺ می‌شد و به جای ایشان در قلب لشکر قرار می‌گرفت. حفاظت از جان پیامبر ﷺ در جنگ‌ها یک اصل مهم بود. شبیه این کار را علی ؑ در ماجرای هجرت به مدینه انجام داد که معروف است.

۶. وازع: یعنی کسی که به گروهان و گردان، نظم، انسجام و آرایش و نظام جمع می‌دهد و به پیشروی یا عقب‌نشینی فرمان می‌دهد. پیامبر ﷺ گاهی با یک چوب که به

۱. عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۳۱۴.

۲. محمدابراهیم آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، تجدید نظر و اضافات از ابوالقاسم گرجی، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۲۱.

دست اصحاب می‌داد، آنان را برای کمک به ایجاد نظم دعوت می‌کرد یا خود صفوف را مرتب می‌نمود.[۱]

۷. مسئول لجستیک: در تمامی جنگ‌های سپاه اسلام، پیامبر ﷺ افرادی را مسئول تهیهٔ سلاح و امکانات می‌کرد که در اصطلاح امروز، امور تدارکات یا لجستیک می‌گویند.

۸. مرکب‌دار: کسیَ که مرکب رسول‌خدا ﷺ را آماده می‌کرد و زین (سرج) می‌گذاشت یا رکاب آن را می‌گرفت، مسرج نام داشت. در کتاب« سیرة التراتیب الاداریه» آمده است که چون رسول خدا ﷺ در حرکت نافله می‌خواند و برای شرایط جنگ برنامه‌ریزی می‌کرد، فردی را مسئول مرکب خویش می‌نمود و وقتی در جنگ صحبت می‌فرمود، «دابه» و «ناقه» او را نگه می‌داشتند که حرکت نکند.[۲] این افراد خدمات مربوط به مَرکب‌های رسول‌خدا ﷺ را انجام می‌دادند، اعم از اسب، شتر و قاطر که حاکی از خدمات ویژه فرماندهی نظامی است تا او با خیال راحت بتواند فرماندهی کند و دلیل بر تجمل و تکلف نمی‌باشد.

۹. صاحب‌السلاح: صاحب‌السلاح خدمت و وظیفه‌ای بود که به اسلحه مربوط می‌شد. صاحب‌السلاحان، وظایف تهیه و سازماندهی سلاح، نگهداری و جلا دادن، کاربرد آن در شکل‌های مختلف، و از جمله محافظت از پیامبر اعظم ﷺ، را به عهده داشتند.

۱۰. راهنمای جنگ: کسی بود که اطلاعاتی درخصوص شرایط جغرافیایی و موقعیت‌های مختلف دوست و دشمن داشت، رسول‌خدا ﷺ از اطلاعات او در جنگ استفاده می‌برد. در عرف نظامی، واحد اطلاعات و عملیات چنین وظیفه ای را به عهده دارد.

۱۱. عیون و جاسوسان جنگی: کسانی بودند که اطلاعات مورد نیاز را برای برنامه‌ریزی و عملیات نظامی از میان دشمنان کسب می‌کردند و به فرماندهان نظامی سپاه اسلام می‌رساندند. برای مثال عباس‌بن‌عبدالمطلب عموی پیامبر ﷺ که قبل از فتح خیبر مسلمان شد و اسلامش را کتمان می‌کرد، بین مشرکان می‌رفت و خبر می‌آورد.

---

۱. عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۳۱۷.

۲. عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۳۱۷.

۱۲. امور غنایم و اسرا: در تمام جنگ‌ها، پیامبر ﷺ مکان‌هایی مشخص می‌کردند که مخصوص نگهداری غنایم جنگی و اسرای دشمن بود و افرادی را جهت ادارهٔ این مکان‌ها منصوب می‌کردند. عبدالله‌بن کعب‌بن‌عمرو بن‌عوف و اباسفیان‌بن‌حرب و بدیل‌بن‌ورقا مسئول حفاظت از غنایم بودند که اعم از اسرا و اموال بود. معیقب‌بن‌فاطمه آمار غنایم را ثبت می‌کرد. دو نفر به نام سعد مسئول فروش غنایم بودند.[1]

۱۳. تبلیغات جنگ: در جنگ‌ها پیامبر ﷺ عده‌ای را مسئول تبلیغات قرار می‌داد که دو قسم بودند. دستهٔ اول، مأموریت داشتند تا با شعارها و اشعار حماسی خود به مسلمانان بشارت پیروزی بدهند. برای مثال گاهی رسول‌خدا ﷺ قافله و گروهی را مسئول می‌کرد تا شعارهایی مانند «لا اله الا الله، وحده لا شریک له، له الملک و له الحمد و هو علی کل شیء قدیر» را به‌صورت دسته‌جمعی بین سپاه اسلام بخوانند تا بر خستگی‌های جنگ غالب شوند. این کار در روحیه دوست و دشمن تأثیرات عمیق داشت؛ دستهٔ دوم، عده‌ای بودند که به عنوان مخذل منصوب بودند. یعنی کسانی که روحیهٔ دشمن را با تبلیغات و سیاست خاصی تضعیف می‌کردند.

۱۴. آموزش فنون نظامی: از مباحث گذشته مشخص می‌شود که حکومت اسلامی در مدینه دارای دستگاه نظامی جامع و منسجمی بوده است؛ یعنی داشتن ارتش، سازماندهی آن، نصب فرمانده، دادن مأموریت‌های ویژه، اطلاعات عملیات، تهیه سلاح، نگهداری سلاح، تأمین و گزینش نیرو، علمدار، فرمانده ارشد و نظام وظیفه، و علاوه بر آن همهٔ مردم موظف به جنگ و جهاد بودند و سربازان و مجاهدان در حین جنگ نظمی متین و سازمانی دقیق می‌گرفتند. پیامبر در منابر و مواقع مَختلف، مردم را به برخورداری از قوه و نیرو و تیراندازی تشویق می‌نمود. پیامبر ﷺ به‌دلیل اینکه حکومت مستقل اسلامی در مدینه تشکیل داده بود، دشمنانی زیاد داشت و برای دفاع از این نظام نوپا نمی‌توانست غافل از یک سپاه منظم باشد.

---

۱. عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۲۳۵.

**۸. دستگاه آموزشی و تعلیمی**

۱. آموزش معارف دینی: پیامبر اعظمﷺ تعلیم و تعلم مسائل مذهبی و ترویج دین مبین اسلام را وظیفه‌ای عمومی اعلام کرد و همهٔ افراد باسواد را به این‌کار موظف ساخت. ایشان برای آموزش قرآن از بعضی اصحاب در شهر مدینه کمک می‌گرفت. در سیرهٔ ابن‌هشام آمده است که تعلیم قرآن در اوقات معین، در خانه یکی از مسلمانان انجام می‌شد و تعدادی برای این‌کار گرد هم می‌آمدند. حتی پیامبرﷺ خانه‌ای مخصوص را برای تعلیم قرآن آماده کرده بود. همچنین پیامبرﷺ افرادی را برای تعلیم قرآن و آموزش دین به نواحی و مناطق مختلف گسیل می‌داشت؛ اعزام معلمان به‌سوی قبایل، به دو صورت انجام می‌گرفته است، در بعضی حالات بنا به درخواست نمایندگان قبایل و در دیگر احوال با پیش‌دستی شخص پیامبرﷺ بوده است. گاهی مواقع یک نفر از نومسلمان‌های یک منطقه که ممتاز بود جهت تبلیغ و ترویج دین اسلام مأمور می‌شد؛ مانند، عبدالله‌بن‌سلام که از احبار یهودی بنی‌قینقاع بود و مسلمان شد و مردمش را به اسلام دعوت کرد. همچنین بلال که مؤذن رسمی بود، کاری تبلیغی انجام می‌داد. اذان باعث شد اسلام از یهود و نصارا متمایز شود چون آن‌ها از بوق و ناقوس استفاده می‌کردند.[۱]

۲. آموزش همگانی: پس از تشکیل حکومت در مدینه، پیامبر اعظمﷺ آموزش همگانی را در اولویت امور قرار داده بود و نه‌تنها نسبت به آموزش معارف دین توجه ویژه داشت، بلکه به آموزش خواندن و نوشتن به صحابه امی در مدینه عنایتی خاص داشت. پیامبرﷺ شرط آزادی هریک از اسیران بدر را، که خواندن و نوشتن می‌دانستند، تعلیم ده تن از صحابه و فرزندان آنان قرار داد. وی به زیدبن‌ثابت دستور داد سرپرستی امور ترجمه و پاسخ‌نامه‌ها را به عهده بگیرد و برای این منظور، زبان سریانی و عبری را بیاموزد.

---

۱. عبدالحی کتانی، پیشین، ص ۴۲.

پیامبر ﷺ راجع به تعلیم حرفه و فن نیز، که در احتکار یهودیان بود، اهتمام می‌ورزید. در جای‌جای سنت شریف، پدران و مادران را به آموزش نوشتن، شنا و تیراندازی فرزندان تشویق کرده است.[1] نتیجه آنکه پیامبر دارای سیاست آموزشی ویژه بوده و به آموزش همگانی اهتمامی خاص داشته است.

## نتیجه‌گیری

حکومت اسلامی بر مشروطیت الهی مبتنی بود و آن حضرت پس از هجرت به مدینه، بلافاصله دولت تشکیل داد و خود شخصاً به رتق‌وفتق امور پرداخت. تشکیل دستگاه‌های متعدد درون حکومتی از سوی پیامبر ﷺ نشان‌دهندهٔ این است که اسلام علاوه بر حکومت، سازمان هم دارد و ارزش‌های برگرفته‌شده از این دستگاه‌ها و سازمان‌ها در هر حکومت اسلامی و در هر عصری اجرایی است.

مهم‌ترین دستاورد سازمان و دولت اسلامی پیامبر ﷺ ارائهٔ این اصل می‌باشد که تشکیل حکومت اسلامی و حفظ آن در صورت وجود شرایط و رفع موانع، امری ضروری است و این امر نادرستی اندیشهٔ جدایی دین از سیاست را در بین مسلمانان نشان می دهد.

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ص ۲۵۳.

## فهرست منابع


قرآن کریم

آیتی، محمد ابراهیم، **تاریخ پیامبر اسلام** ﷺ، تجدید نظر و اضافات از ابوالقاسم گرجی چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک، **سیرهٔ رسول‌الله**، ترجمه و تصحیح اصغر مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰.

هادی، جعفر، **الشئون الاقتصادیه فی نصوص الکتاب و السنه**، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی ؑ، بی‌تا.

حسن، ابراهیم حسن، **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۷۳.

دلشاد تهرانی، مصطفی، **سیرهٔ نبوی(منطق عملی) دفتر دوم: سیرهٔ اجتماعی**، تهران: دریا، پاییز ۱۳۸۳.

دلشاد تهرانی، مصطفی، **سیرهٔ نبوی(منطق عملی) دفتر سوم: سیرهٔ مدیریتی**، تهران: دریا، پاییز ۱۳۸۳.

الدمشقی، محمدبن‌علی‌بن طولون، **اعلام السائلین عن کتب سیدالمرسلین**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۷ق.

سبحانی، جعفر، **فروغ ولایت تاریخ تحلیلی زندگانی امیرالمؤمنین** ؑ، چاپ هفتم، قم: صحیفه، ۱۳۷۹.

سعیدی، پرویز، مقالهٔ «سازمان اداری و مالی در زمان رسول خدا ﷺ»، **پایگاه پیامبر اعظم** ﷺ، سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۵.

صابری همدانی، احمد، **محمد** ﷺ **و زمامداران(پیرامون نامه‌های پیامبر اسلام به زمامداران)**، چاپ چهارم، قم: شاکر، ۱۳۷۹.

القلقشندی، احمدبن‌علی، **صبح الاعشی فی صناعه الانشاء**، شرح محمدحسین شمس‌الدین، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.

قوامی، سیدصمصام الدین، مقالهٔ «ساختار حکومت پیامبر ﷺ»، **فصلنامهٔ حکومت اسلامی**، شماره ۲۳.

کتانی، عبدالحی، التراتیب الاداریه (نظام الحکومه النبویه)، بیروت: دارالکتاب العربی، ج اول، بی‌تا.

الموسوی الخمینی(ره)، روح الله، ولایت فقیه، چاپ پنجم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۶.

نجفی، شیخ‌محمدحسن، جواهر الکلام، فی شرح الشرایع الاسلام، علق علیه عباس‌القوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۰ق.

# گروه‌ها و گسست‌های اجتماعی در دولت نبوی

جعفر حق‌پناه*

## مقدمه

بررسی رویدادها و تحولات تاریخی در قالب رویکردها، نظریه‌ها و مفاهیم نو، دشواری‌های خاص خود را دارد که بیشتر از انقطاع زمانی، فقدان یا کمبود منابع معتبر و اصیل، و ناهمزمان‌خوانی مفاهیم ناشی می‌شود. با این‌حال، نمی‌توان تاریخ و تحولات پیشین که اساس امروزین و فرقه‌ای جوامع دانسته می‌شوند، نادیده گرفت. از این‌رو، گرایش مطالعاتیِ جدیدی در علوم اجتماعی رو به گسترش است که با عنوان «نوتاریخی‌گری»[1] درصدد واکاوی و بازخوانی تاریخ برای فهم مبانی تحولات بعدی، شناخت الگو و مناسباتی است که ریشهٔ تحولات جدید و مؤثر در ایجاد نهادها، انگاره‌ها و مفاهیم نو بوده‌اند.[2]

براساس مفاهیم امروزین، نوشتار حاضر می‌کوشد از منظر جامعه شناسی سیاسی ـ که از حوزه‌های کمتر بررسی‌شده در سنت مطالعات اسلامی معاصر محسوب می‌شود ـ به یکی از مسائل و موضوعات اجتماعی ـ سیاسی عصر نبوی یعنی گسست‌های اجتماعی و الگوی مدیریت سیاسی نبی‌اکرم ﷺ دربارهٔ آن‌ها بپردازد.

با این مقدمه، پرسش و فرضیهٔ تحقیق به این شرح هستند: آیا در مدینةالنبی گسست‌های اجتماعی وجود داشته است؟ در این‌صورت، رسول خدا ﷺ چه الگوها و روش‌هایی

---

* پژوهشگر، دانشجوی دکترای علوم سیاسی

1. New Historicism

۲. عباس میلانی. تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران: قطره، ۱۳۸۰، صفحات مقدمه.

برای مدیریت گسست‌ها به کار برده‌اند؟ عطف به پرسش بالا، فرضیهٔ مقاله این است که: با توجه به وجود گسست‌های دینی، قومی، قبیله‌ای، منطقه‌ای و طبقاتی در حجاز، رسول خدا ﷺ، به مدیریت گسست‌ها ـ نه لزوماً امحاء آن‌ها ـ از طریق تبدیل تضادهای فعال به نهفته، وتضادهای متراکم به مقاطع می‌پرداختند. پس از طرح مبانی نظری گسست‌های اجتماعی؛ تضادهای قومی، دینی، طبقاتی و منطقه‌ای مدینه در دههٔ نخست هجری فهرست می‌شود و الگوی مدیریتی حضرت رسول ﷺ درخصوص آن‌ها مورد بررسی قرار می گیرد.

## مبانی نظری گسست‌های اجتماعی

جوامع انسانی، حتی اشکال سنتی و پیشامدرن آن به‌صورت مفروض می‌بایست اجتماعاتی ناهمگن و فاقد یکپارچگی تلقی شوند. در هر جامعه‌ای مشترکات کلی به چشم می‌خورد که به آن جامعه هویت می‌بخشد و تداوم آن را تضمین می کند. اما در کنار این مشترکات هویت‌بخش کلی، افتراقات فراوانی به چشم می‌خورد که براساس آن‌ها هویت‌های حاشیه‌ای، خرده‌سنت‌ها و تضادهای اجتماعی ایجاد می‌شوند. این خرده‌سنت‌ها چنانچه برخوردار از عقلانیت خاص خود باشند، تداوم می‌یابند و مرزبندی‌های معقول و رفتار معناداری حول آن‌ها ایجاد می‌شود. در غیر این‌صورت به تضادها و گسست‌های اجتماعی مشکل‌زا، می‌انجامند و در برابر گفتارهای معنابخش جدید به‌سرعت رنگ می‌بازند.[۱]

در این نوشتار، گسست اجتماعی به معیارها و مرزهایی دلالت دارد که افراد و گروه‌های جامعه را از یکدیگر جدا می‌سازد یا رویاروی هم قرار می‌دهد. این گسست‌ها، بیانگر خطوط تمایز و تعارض هستند که علاوه بر خاستگاه ذهنی، مبنای عینی هم دارند و متناسب با صورت‌بندی و نحوه آرایش و تعامل نیروهای اجتماعی ایجاد می‌شوند؛[۲] گسست‌های مذهبی، قومی، زبانی و منطقه‌ای ازجمله گسست‌های

---

۱. آلسدایرمک اینتایر، «عقلانیت سنت‌ها»، مترجم مراد فرهادپور، فصلنامهٔ ارغنون، ش۱۵، ص۱۸۱.

۲. ساموئل هانتینگون و دیگران، درک و توسعه سیاسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۰.

تاریخی هستند که در هر جامعه‌ای به مقتضای تحولات خاص آن جامعه پدید آمده‌اند و خود لایه‌های هویتی خاص در جامعه ایجاد کرده‌اند. البته می‌توان به این فهرست گسست‌های ساختاری موجود در همهٔ جوامع مانند گسست نسلی و جنسی را نیز علاوه کرد که البته در این نوشتار مورد بحث نیستند و در ذیل سایر گسست‌ها اشاره‌ای مختصر به آن‌ها خواهد شد.

به‌طور کلی کمتر جامعه‌ای را می‌توان یافت که بافت جمعیتی یک‌دست و یکپارچه‌ای داشته باشد. در اغلب جوامع اعم از توسعه‌یافته و در حال گذار، تضادهای مذهبی، قومی، زبانی و منطقه‌ای را می‌بایست امری عادی و طبیعی تلقی کرد که بر اثر تحولات اجتماعی و گذار به تجدد، نه‌تنها از بین نرفته‌اند، بلکه بروز و ظهوری بیشتر یافته‌اند.[۱] بنابراین، با مفروض انگاشتن وجود گسست‌های اجتماعی در اغلب جوامع از جمله عربستان در دوران صدر اسلام، به صورت‌بندی و تشریح میزان تأثیرگذاری آن‌ها در هویت جمعی گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی، از جمله در مدینة‌النبی، می‌پردازیم.

## ۱. دسته‌بندی گسست‌های اجتماعی

۱. گسست‌های فعال، گسست‌های نهفته گسست‌های فعال، تضادهایی هستند که مبنای عمل اجتماعی و رفتار سیاسی قرار گرفته‌اند و در فرآیند هویت‌یابی و جامعه‌پذیری نسل جدید، تأثیر تقابلی مؤثر در برابر گفتمان هویتی مسلط دارند. در غیر این‌صورت گسست‌ها شکل غیرفعال یا نهفته دارند. میان گسست‌های فعال و غیرفعال نمی‌توان مرز قطعی و دائمی ترسیم کرد. ای بسا که در فرآیند تحولات اجتماعی برخی گسست‌ها از حالت فعال به شکل نهفته درآیند و یا بالعکس از وضعیت غیرفعال به فعال بدل شوند.[۲] چنان‌که مشاهده می‌شود گسست مذهبی غیرفعال اهل کتاب (یهود و نصارا) با سایر ادیان در صدر اسلام به‌تدریج فعال‌تر شد. گسست‌های فعال در مقایسه با تضادهای نهفته، اثرگذاری جدی و مؤثر بر ایجاد و تکوین هویت و باورهای افراد جامعه دارند.

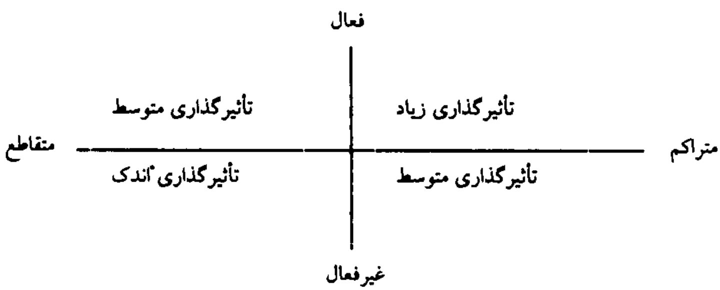
---

۱. همان.

۲. ابوالفضل دلاوری، الگوی منازعهٔ سیاسی در ایران، پایان نامهٔ دکترای علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۶۸.

۲. گسست‌های متراکم، گسست‌های متقاطع چنانچه تضادهای اجتماعی بر هم انطباق یابند و یکدیگر را تقویت کنند و در برابر گفتمان هویتی مسلط مشترکاً گفتمان رقیبی ایجاد نمایند، به گسست‌های متراکم بدل می‌شوند. درمقابل، این امکان وجود دارد که گسست‌های اجتماعی موجود در برخی عرصه‌ها یکدیگر را قطع کنند و مانع از ایجاد قطب‌بندی هویتی در برابر گفتمان هویتی غالب شوند؛[1] مثلاً تضاد عقیدتی، طبقاتی و اقتصادی بت‌پرستان مکه در برابر مسلمانان، به‌واسطه چندلایه بودن و تعمیق بخشیدن به تضاد اسلام و کفر، از جمله گسست‌های متراکم تلقی می‌شود. در این حالت، گسست‌های اجتماعی متقاطع پدید می‌آیند. ترکیب‌بندی گسست‌های اجتماعی و هویت‌بخشی آنها، گسست‌های اجتماعی و میزان اثرگذاری بر هویت جمعی افراد و گروه‌های جامعه را می‌توان در قالب نمودار زیر نشان داد.

گسست‌های اجتماعی به‌لحاظ فعال بودن




## ۲. گسست‌های اجتماعی در مدینةالنبی

یکی از ویژگی‌های اجتماعی جامعهٔ اسلامی در دههٔ نخست هجری وجود گسست‌های تاریخی متعددی بود که تأثیری قاطع بر پویش‌ها و تحولات این جامعهٔ نوپا می‌نهاد. به‌اجمال می‌توان مهم‌ترین گسست‌ها در جامعه مورد بحث را به این شرح برشمرد:

---

۱. همان.

۱. گسست‌های قومی و قبیله‌ای: این تضادها منتج از ساختار اجتماعی عشیره‌ای بودند و حالت فعال داشتند. تضاد «قریشی» و «غیرقریشی» و تضاد میان طوایف بزرگ یثرب مانند «اوس» و «خزرج» به شکل نهادینه درآمده بود.

۲. گسست‌های دینی: برخی تضادها به جای ساختار اجتماعی، بر تحولات تاریخی دیرپا و کندآهنگ حجاز مانند استقرار تدریجی پیروان ادیان مختلف مبتنی بودند. تضاد دینی اقلیت‌های یهودی و نصرانی با اکثریت بت‌پرست و بعدها مسلمان جزیرةالعرب در این فرآیند شکل گرفت. نظر به اقلیت بودن یهود و نصارا و خاستگاه آیینی متفاوت آنان و نیز فقدان تعارض منافع اقتصادی، تضاد دینی پیروان این دو آیین ابراهیمی با بت‌پرستان حجاز شکل فعالی نداشت. اما چنانکه خواهد آمد گسست دینی آن‌ها با مسلمانان به‌رغم خاستگاه مشترک وحیانی و وحدانی، فعال می‌شد

۳. گسست منطقه‌ای: جغرافیای نامساعد، پراکندگی جمعیتی و ساختار قبیله‌ای جزیرة العرب، طی قرون متمادی مانع از پیدایش نظام سیاسی و حکومتی قدرتمند، حتی در اشکال بدوی آن می‌شد که شکل‌گیری و تداوم تضادهای ناحیه‌ای فعال، به‌ویژه میان مکه و یثرب و نیز مناطق مرکزی حجاز با نواحی جنوبی مانند یمن، را به همراه داشت.

۴. گسست طبقاتی و اقتصادی: ابتناء ساختار اقتصادی حجاز بر نظام برده‌داری و تجارت با مناطق هم‌جوار مانند شام و مصر و نبود زیرساخت‌های تولیدی مشارکتی، سلب امکان توزیع ثروت و انباشت سرمایه نزد طبقهٔ ممتاز اشراف و تجار را در پی می‌آورد و این طبقه را از اکثریت تهی‌دستان و پیشه‌وران و بردگان جدا می‌کرد، این تضاد هم شکل فعال داشت.

## صورت‌بندی گسست‌ها

مروری بر تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی جزیرةالعرب نشان می‌دهد که اکثر تضادهای مورد اشاره، در دوران بعثت جنبه فعال اما متقاطع و غیرمتراکم داشته‌اند و به

این لحاظ اثر یکدیگر را تا حدودی خنثی می‌کردند. از تضادهای خونین و کشمکش‌های طولانی قومی و طایفه‌ای که بگذریم، سایر مؤلفه‌های گسست‌آفرین مبنای ایجاد تحول و مشکل جدی نمی‌شدند. شاید به همین خاطر بوده که در تاریخ کم‌تحول این منطقه، تدریجاً جامعه‌ای دچار رکود و خمود و سکون، شکل گرفته بود که هیچ نشانه‌ای از تحول و تعالی در آن مشاهده نمی‌شد.

به عنوان مثال، اشتراک منافع طبقاتی تجار و اشراف یثرب، مکه و طائف و نیز پیوند و اشتراک آنان در کیش پرستش بت‌ها، تضاد منطقه‌ای را خنثی می‌کرد و آنان را هم‌سو و متحد می‌گرداند. از این‌رو، رفتار بزرگان و اشراف طائف در برابر دعوت رسول خداﷺ همان بود که پیشتر از سوی ثروتمندان مکه سرزد. تضاد دینی یهود و نصارا با کیش بت‌پرستی هم با توجه به اشتراک منافع اقتصادی آنان با تجار و اشراف بت‌پرست مکه رنگ می‌باخت و همهٔ آنان را در برابر عوامل خواهان تغییر وضع موجود، مانند طبقات فرودست و بعدها آیین نوظهور اسلام، در جبهه‌ای واحد قرار می‌داده است همچنین اشتراک دینی طبقات بالا و پایین در آیین پرستش بتان و بهره‌برداری نخبگان طبقهٔ بالا از این فرصت برای توجیه وضع موجود، مشروعیت تضاد موجود را تأمین وگسست طبقاتی را خنثی می‌کرد.

اما با بعثت رسول خداﷺ و ترویج دین مبین اسلام، متغیری نوین به عرصه آمد که صورت‌بندی تضادهای موجود را بر هم زد. دین اسلام ضمن آنکه منشأ و منادی حذف یا کم‌رنگ کردن پاره‌ای از تضادهای موجود بود، گسست‌های تازه‌ای هم ایجاد کرد که طبعاً رویکرد و سیره نبوی بر این دو عرصه تأثیر می‌نهاد. در ادامه به جلوه و جنبه‌هایی از رویکرد سیرهٔ نبوی و ابعاد و آثار آن در جامعهٔ اسلامی اشاره می‌شود.

## سیرهٔ نبوی در مواجهه با گسست‌های اجتماعی

### ۱. گسست دینی

با تشکیل جامعهٔ اسلامی در مدینه علاوه بر مرزبندی‌های دینی سابق میان اقلیت‌های یهودی و مسیحی و بت‌پرستان، گسست فعال جدیدی میان مسلمانان با پیروان همهٔ

آیین‌های پیشین پدید آمد. در ابتدای ایجاد مدینةالنبی، جمعیت‌ها و گروه‌هایی از پیروان ادیان مختلف بدون آنکه به اسلام گروند در کنار مسلمانان و در پناه حکومت اسلامی باقی ماندند و زندگی با مسلمانان را بر مهاجرت یا مسلمان شدن ترجیح دادند. با توجه به تعارضات جدی پیروان این آیین‌ها با مسلمانان و احتمال ائتلاف آنان با مشرکان و در تقابل با حکومت نوپای اسلامی، پیامبر اعظم ﷺ درخصوص هریک از آنان متناسب با خاستگاه و رویکردشان، شیوه مدیریت متفاوتی در پیش گرفتند:

دربارهٔ یهود و نصارا به‌دلیل خاستگاه وحیانی و آسمانی ادیان یهودیت و مسیحیت، الگوی تعاملی متفاوت از مورد بت‌پرستان به چشم می‌خورد. برخلاف بت‌پرستی، موجودیت و اصالت ادیان یهودیت و مسیحیت به رسمیت شناخته می‌شد و حقوق و امتیازهای مادی و معنوی و نیز مسئولیت‌ها و تکالیف آنان در قالب قرارداد «ذمه» مشخص شده و رسمیت یافت. پیامبر ﷺ در قالب قراردادهایی با رهبران قبایل مختلف یهودی و مسیحی، روال تعامل با اهل کتاب را قانونمند ساخت و حقوق و تکالیف طرفین را مشخص گرداند. در این قراردادها آزادی‌های مذهبی، نحوهٔ انجام عبادات و مراسم مذهبی، فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی اقلیت‌های اهل کتاب مشخص شده بود.[1]

در این جهت قراردادهایی به دست پیامبر اسلام ﷺ با مسیحیان سرزمین «سینا»، «عقبه»، «نجران» و یهودیان «بنی‌قریظه» و «بنی‌نضیر» و «بنی‌قینقاع» منعقد گردید.[2] اغلب مورخان حتی تاریخ نویسان غیرمسلمان نیز این رویه پیامبر ﷺ در مدیریت تفاوت‌های مذهبی و بردباری و سهل‌گیری نسبت به آنان را در گسترش سریع اسلام در سایر مناطق مؤثر دانسته‌اند.[3] نکتهٔ مهم تحلیلی در سیرهٔ نبوی این است که بردباریِ دینی پیامبر خدا در عین تلاش برای گسترش دین اسلام که طبعاً مشکل و تضاد دینی با اهل کتاب را به

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی، اسلام و حقوق اقلیت‌ها، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۱.

۲. همان.

۳. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران: اسلامیه، ۱۳۴۷، ص ۱۴۴.

همراه می‌آورد، انجام می‌شد. به موازات پی‌گیری این سیاست مدیریتی، گفتگوی بین ادیان و نقد و محاجه با آنان ادامه می‌یافت؛ واقعهٔ معروف مباهله با مسیحیان به‌رغم حفظ حقوق آنان گواه مدعاست.

دستاوردی مهم که در پرتو اتخاذ این رویکرد به دست پیامبر ﷺ نصیب جامعهٔ اسلامی می‌شد، جلوگیری از متراکم شدن تضاد دینی و ممانعت از ائتلاف میان اهل کتاب با کفار مکه و سایر نواحی حجاز بود. علاوه بر این، مشاهده رفتار بردبارانه و تساهل‌آمیز رئیس دولت اسلامی با پیروان سایر ادیان بر جاذبه‌های آیین اسلام و سرعت گرایش به آن می‌افزود.[1] قانونمندسازی حضور اهل کتاب در مدینه، علاوه بر سامان‌دهی رفتار آنان، رسیدگی به تخلفات و برخورد با تحرکات اسلام‌ستیزانهٔ آن‌ها را نیز تسهیل کرد و مواجهه محتمل را از حالت مشکل و تضاد دینی که می‌توانست واکنش سایر هم‌کیشان اهل کتاب را فراهم آورد، خارج ساخت و آن را به دعاوی داخلی ناشی از پیمان‌شکنی گروهی از اقلیت‌های تابع دولت اسلامی بدل کرد.

اعمال مدیریت پیامبر ﷺ برابر بحران‌هایی که به دست یهودیان «بنی‌قینقاع»، «بنی‌نضیر» و «بنی‌قریظه» پدید آمده، مبتنی بر پیمان‌نامه‌هایی بود که میان آن حضرت با سران یهود مانند «حی‌بن‌اخطب»، «کعب‌بن‌اسد» و «مخیریق» به امضا رسیده بود و براساس توافق‌های به‌عمل‌آمده، در صورت پیمان‌شکنی آنان به مجازات می‌رسیدند. بر همین اساس، صرف‌نظر از برخی مستشرقان جدید، هیچ‌یک از متون معتبر تاریخی، رفتار تأدیبی پیامبر ﷺ برابر یهودیان پیمان‌شکن مدینه که به مصادره اموال (بنی‌قینقاع)، تبعید از مدینه (بنی‌نضیر) و اعدام مردان و مصادره اموال (بنی‌قریظه) انجامید را رفتاری مبتنی بر تبعیضات مذهبی یا اصطلاحاً پاک‌سازی دینی ندانسته‌اند.[2]

شیوهٔ مدیریتی فوق به دست پیامبر ﷺ در برابر کفار نیز دنبال می‌شد. پیامبر ﷺ بنابر رویکرد پیمان محوری بر حسب مقتضیات زمان و ملاحظهٔ قوت و

---

۱. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ج اول، ص ۴۶۱.

۲. گوستاولوبون، پیشین، ص ۱۵۰.

ضعف مسلمانان، ضمن جهد بلیغ در گسترش آیین آسمانی اسلام، بنابر مصلحت با عقد پیمان‌هایی درصدد کاستن از شدت تضادها برمی‌آمد. انعقاد پیمان صلح حدیبیه با کفار مکه در سال ششم هجری به دست آن حضرت و الزام ایشان به رعایت مفاد پیمان در همین جهت صورت گرفت. تصمیم به فتح مکه در سال هشتم هجری به دست ایشان نیز پس از پیمان‌شکنی کافران قریش و نقض پیمان حدیبیه انجام شد.[1]

**۲. گسست منطقه‌ای**

گسست منطقه‌ای در آغاز تنها ناشی از فاصله‌ای بود که میان مسلمانان متقدم «مکی» موسوم به «مهاجر» با مسلمانان متأخر اهل یثرب یا «انصار» وجود داشت. اما به‌تدریج و با گسترش قلمرو حکومت اسلامی بر سراسر جزیرة العرب و گرویدن ساکنان مناطق مختلف حجاز به اسلام، گسست منطقه‌ای که معمولاً با تضادهای قومی و طبقاتی همراه بود، افزایش می‌یافت. این ناحیه‌گرایی مزمن که ریشه در تعلقات قومی و قبیله‌ای دیرپای جامعهٔ عربی داشت، می‌توانست همبستگی و انسجام جامعهٔ در حال تأسیس مدینةالنبی را بر هم ریزد و مفهوم و نهاد «امت واحده» را دچار مشکل نماید؛ از این‌رو، پیامبر ﷺ بر ترمیم این گسست و غیرفعال کردن آن اهتمام ویژه‌ای داشت.

نظر به اهمیت ترمیم این گسست در همان نخستین سال هجری و استقرار اولیه در مدینه، پیامبر ﷺ با انعقاد پیمان اخوت یا برادری میان مهاجر و انصار گام بزرگی در این زمینه برداشتند. آن‌گونه که در تاریخ‌نگاری معتبر سیرهٔ ابن‌هشام آمده است، مسلمانان مکی و مدنی یا مهاجر و انصار دوبه‌دو با یکدیگر پیمان اخوت بستند و برادر دینی یکدیگر شدند. انتخاب افرادی که با هم عقد اخوت می‌بستند بر عهدهٔ رسول خدا بود و به همین خاطر پیوند برادری افراد آن چنان وثیق و پایدار ماند که در سال‌های بعدی از هم نگسست.[2] عقد پیمان اخوت مهاجر و انصار ضمن ترمیم گسست منطقه‌ای موجب شد که:

---

۱. همان، صص ۱ ـ ۳۳۰.

۲. ابن‌هشام، السیرة النبویه، قاهره: حلبی، ۱۹۵۵، ص ۴۸۰.

اوّل، فرآیند جامعه‌پذیری و انطباق مسلمانان اهل مکه در موقعیت جدید سریع‌تر انجام شود و مشکلات اولیه آنان سریع‌تر حل گردد؛

دوّم، به این طریق گشایش اقتصادی مورد توجهی در جامعهٔ اسلامی به وجود آمد که حاصل تلفیق توانمندی‌های مسلمانان تاجرپیشهٔ مکه با تولیدگران و فلاحت‌کاران مدینه بود. معروف است که عبدالرحمان‌بن‌عوف از مسلمانان مکی به برادر مسلمان مدنی‌اش گفت تو تنها راه بازار مدینه و تاجران آن را به من نشان ده، من خود راه ثروتمند شدن را می‌دانم. او به‌سرعت در زمرهٔ بازرگانان توانگر مدینه درآمد.[۱]

اقدام مدیریتی دیگر پیامبر ﷺ که در نخستین سال هجرت انجام شد، انعقاد پیمان‌نامه‌ای میان همه مسلمانان و غیرمسلمانان تحت قلمرو اسلامی اعم از مکی، مدنی، یهودیان و قبایل مسلمان اطراف مدینه بود. این میثاق با گذر از تفاوت‌های منطقه‌ای، عشیره‌ای و حتی دینی، ساکنان مدینة‌النبی را حول اهدافی واحد و تحت زعامت «محمد رسول الله» که در انتهای سند آمده بود، گرد هم می‌آورد. عبارات آغازین سند در این زمینه به‌خوبی روشنگر است:

> «به نام خداوند بخشنده مهربان، این نوشته از سوی محمد پیامبر برای ایمان‌آورندگان و مسلمانان از قریش و یثرب و پیرامونیان آن‌ها است و به اینها افزون می‌شود کسانی که جهاد کردند، همانا آن‌ها امت واحده در میان کل مردم هستند[۲]...».

به موجب مفاد این معاهده ـ که به مسائل سیاسی و دفاعی مدینه می‌پرداخت، مهاجران مکی، انصار مدنی، قبایل مسلمان اطراف مدینه و یهودیان هم‌پیمان ضمن

---

۱. عبدالله عبدالعزیز، «وضع اقتصادی مدینه در عصر نبوی»، **مجلهٔ تاریخ اسلام**، سال ۶، ش ۲۳، پاییز ۱۳۸۴، ص ۱۵۸.

۲. «بسم‌الله الرحمن الرحیم هذا کتاب من محمد النبی ﷺ بین المومنین و المسلمین من قریش و یثرب و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم، انهم امه واحده من دون الناس...» محمد حمیدالله، **اولین قانون اساسی مکتوب در جهان**، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران: بعثت، ۱۳۵۶، ص۴۵.

حفظ ملاحظات و مرزبندی‌های درونی تعهدآفرین گذشته، تعهداتی مشترک در دفاع از مدینه و دفع تهدیدات مبتلا به یکدیگر بر عهده می‌گرفتند. البته یهودیان هم‌پیمان بعدها خلف وعده کردند و بنابر گسست‌های دینی فعال با اسلام از در مخالفت با پیامبر درآمدند؛ اما سیرهٔ نبوی در ترمیم گسست‌های منطقه‌ای به‌گونه‌ای بود که این تضاد کمتر بروز و ظهور می‌یافت. یکبار هم که در بحبوحهٔ غزوهٔ بن‌المصطلق به بهانه‌ای اختلافات سابق مهاجر و انصار احیا گردید، به سرعت آن را مهار نمودند؛[1] به‌گونه‌ای که تا پایان عمر آن حضرت، مورد اختلاف‌انگیزی روی نداد.

**۳. گسست قومی ـ قبیله‌ای**

گسست قومی ـ قبیله‌ای، یکی از مهم‌ترین تضادهای مهم جامعهٔ عرب دوران صدر اسلام به شمار می‌آید. بنابه دلایل متعدد تاریخی و جغرافیایی، هیچ‌یک از نظام‌های سیاسی ـ اجتماعی وقت مانند دولت ـ شهر یونانی، شاهنشاهی ایرانی و امپراتوری رومی در عربستان پدید نیامد و این سرزمین حاشیه‌ای همچنان نظام قومی ـ قبیله‌ای خود را حفظ کرد. این ساختار ضمن آنکه تنظیم‌کنندهٔ غالب روابط و مناسبات و تأمین‌کنندهٔ نیازهای افراد قبیله بود، در عین حال موجد مرزبندی و ایجاد تضادهای اجتماعی با سایر اقوام و قبایل نیز می‌شد.[2] طبعاً این مهم نمی‌توانست از نظر پیامبر اسلام پنهان بماند، به‌خصوص که این دین برخلاف آیینی همچون دین یهود، کافهٔ مردم را با عنوان «یا ایها الناس» و بدون توجه به وابستگی‌های قومی و قبیله‌ای آن‌ها مخاطب قرار می‌داد. در مرحلهٔ بعد، یعنی استقرار حکومت اسلامی در مدینةالنبی، هم با عنوان «یا ایها الذین آمنوا» همهٔ ایمان‌آورندگان منهای تعلقات قومی و قبیله‌ای مورد خطاب قرار گرفتند.

مبنای دینی سیاست پیامبر ﷺ در برابر گسست‌های قومی با توجه به محتوای آیات قرآن کریم به‌ویژه آیهٔ ۱۳ سورهٔ شریفهٔ حجرات،[3] به رسمیت شناختن تنوعات و تفاوت‌ها

---

۱. عبدالله عبدالعزیز، پیشین، ص۱۵۹.

۲. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۸.

۳. و جعلنا کم شعوبا و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقکم، حجرات (۴۹): ۱۳.

میان گروه‌های انسانی و انتساب مبادی آن به اراده و مشیت الهی است و برای این دسته‌بندی، کارکرد اجتماعی (لتعارفوا) قائل است و بلافاصله در کنار آن معیار تقوا را مطرح می‌کند. بر همین معیار و مبنا، پیامبرﷺ از یک‌سو به تعرض و تصادم با میراث قبیله و تضادهای قومی، قبیله‌ای ریشه‌دار میان جامعهٔ عرب برخاست و از سوی دیگر پاره‌ای عناصر قبیله به‌ویژه ساختار عمومی آن را حفظ کرده و در جهت اهداف و آموزه‌های اسلامی به کار گرفت.[1] این امکان از آن جهت فراهم بود و به استخدام در آمد که اساساً اعتقادات و مبانی فکری قبایل عرب جاهلی به‌رغم کیش بت‌پرستانه، با مفاهیم و بافت عالم غیب آشنا بود و با آن‌ها تعارضی نداشت. بنابر نظر مورخ شهیر، مسعودی؛

«عربان در جاهلیت فرقه‌ها بودند. بعضی موحد بودند، بعضی به وجود آفریدگار معترف بودند و بعثت و معاد را قبول داشتند اما منکر پیامبران بودند و به پرستش بت‌ها قیام می‌کردند، و بعضی دیگر فقط به آفریدگار معترف بودند اما پیمبران و معاد را منکر بودند و به گفتار دهریان تمایل داشتند. بعضی از آن‌ها نیز به دین یهود و مسیح متمایل شده بودند و عده‌ای نیز به رسوم جاهلی و بدوی بودند و گروهی فرشتگان را به عنوان دختران خدا می‌پرستیدند».[2]

بر این اساس، پیامبرﷺ با اتکا به نصوص دینی توانست وجوه مثبت نظام قومی ـ قبیله‌ای جامعهٔ عرب و نظام اجتماعی موجود را به سود تفوق عقیده به کار گیرد و در عین حال ابعاد منفی گسست‌آفرین و مغایر با نظام وحی را بزداید. مفهوم «امت» که دعوت اسلامی طرح کرد، به‌واقع بدیل ابعاد منفی ساختار قومی و قبیله ای عرب بود. امت در مدینة‌الرسول، که روابط قدرت در درون آن ایجاد می‌شد، از تضادها و مرزبندی‌های قومی و قبیله‌ای فراتر می‌رفت، اما ساختار قومی و قبیله‌ای را لغو نمی‌کرد، بلکه آن را به استخدام

---

۱. همان.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۴۸۶.

خود درمی‌آورد.[۱] در این زمینه گزارش تاریخ طبری قابل اعتنا و استناد است، آنجاکه اسلام آوردن مردان و زنان قبیله «بنی‌عبدالاشهل» به پیروی از سالار قوم «سعدبن‌معاذ» را روایت می‌کند. این روال به کرّات در پرتو سیرهٔ نبوی تکرار شد و به‌یکباره انبوهی از مردان و زنان قبایل مختلف به پیروی از بزرگان طایفه به اسلام می‌گرویدند.[۲]

الگوی مدیریتی رسول خدا در عرضهٔ دین اسلام و اتکاء آن بر مؤلفه‌های وحیانی منطبق با سرشت آرمان‌خواه بشری، نقش بسزایی در قابلیت دادن به این آیین نوظهور برای نفوذ در ساختار متصلب و تضادآفرین قبیله‌ای حاکم بر جزیرةالعرب داشت. از همین‌رو بود که بزرگان دو طایفهٔ بزرگ یثرب، «اوس» و «خزرج»، که در خلال منازعات خونین ۱۲۰ ساله به‌ویژه در منازعهٔ معروف «حرب‌البعاث» همواره برابر یکدیگر تیغ از نیام می‌کشیدند، توأمان و همزمان دعوت رسول خدا را لبیک گفتند و در پیمان معروف عقبه ثانی با آن حضرت بیعت کردند.[۳] اهمیت و تأثیرگذاری سیاست پیامبرﷺ آنگاه روشن‌تر می‌شود که بدانیم تا پیش از این تاریخ هریک از دو قبیلهٔ اوس و خزرج برای مقابله با رقیب، همواره در حال یارگیری از میان سایر اقوام و ادیان حجاز بودند؛ چنانکه قبیلهٔ خزرج با یهودیان یثرب هم‌پیمان بود. اما در پیمان عقبه ثانی، بزرگان این دو قبیله هم‌پیمانی با رسول خدا را برای تقویت موضع خود برابر رقیب نمی‌خواست؛ زیرا در پرتو تعالیم اسلام و رسول خدا اساساً هیچ قومی سایر اقوام و قبایل را رقیب خود نمی‌دید، ضمن آنکه هویت و نظام عشیره‌ای جایگاه خود را نیز محفوظ می‌دانست.

## ٤. گسست اقتصادی و طبقاتی

جغرافیای طبیعی خشک و وجود بیابان‌های لم‌یزرع حجاز امکان تولید ثروت از طریق کشاورزی و دامداری را به حداقل می‌رساند. درنتیجه برخلاف مناطق هم‌جوار و تمدن‌های «آب پایه»، در عربستان نظام فئودالی و «سرواژ» پدید نیامد. مزیت این منطقه قرار گرفتن در

---

۱. فیرحی، پیشین، ص ۱۳۸.

۲. محمدبن‌جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده،تهران: اساطیر، ۱۳۷۵، ص ۸۹۶

۳. جعفر سبحانی، پیشین، ص ۴۰۸.

مسیر ترانزیتی کالا از یمن و مصر به بین‌النهرین و شامات و نیز وجود حرم امن الهی بود. از این‌رو، تدریجاً ساختار اقتصادی منطقه بر مبنای سرمایه‌داری تجاری و برده‌داری ایجاد شد. طبقات ممتاز تجار ـ که عمدتاً سران قبایل بودند ـ در مقابل اکثریت بردگان و پیشه‌وران جزء و گروه کوچک کشاورزان و دامداران قرار داشتند.[1]

تداوم این ساختار اقتصادی با توجه به ملاحظات جغرافیایی و تاریخی، در دوران ایجاد مدینةالنبی نیز گریزناپذیر می‌نمود. از سوی دیگر پیامبر ﷺ بنابر اصل اساسی عدالت ـ که ریشه در مبانی وحیانی اسلام داشت ـ ناچار از ایجاد تحول و تلاش برای ترمیم گسست طبقاتی و اقتصادی میان طبقه اشراف و تجار با اکثریت تهی‌دستان جامعه بود. درخصوص رویکرد مدیریتی رسول خدا ﷺ در مواجهه با نابرابری‌های اقتصادی و طبقاتی مدینةالنبی، نکات زیر مورد اشاره و تأمل هستند:

۱. هرچند بنابر ملاحظات مورد اشاره در بالا، اقدام در جهت لغو تحریم نظام برده‌داری ممتنع می‌نمود، اما پیامبر ﷺ در سیرهٔ خود بر آزادی بردگان و در غیر این‌صورت حفظ حقوق و شأن انسانی آنان همت گمارد و آن را در جامعهٔ اسلامی نهادینه نمود. بسیاری از این افراد در امور مدنی و شئون لشکری به کار گمارده شدند. در عمل هم افراد آزاد رجحان و برتری بر آنان نداشتند. «زیدبن‌حادثه» و «اسامه‌بن‌زید» از جمله فرودستانی بودند که در سپاه اسلام به منصب امیری رسیدند.[2] این امر به‌رغم مقاومت نیروهای سنتی هوادار تداوم نابرابری‌های پیشین انجام می‌شد و تدریجاً نهادینه گردید؛ به‌گونه‌ای که طی سده‌های بعدی، رسم برده‌داری ـ برخلاف جوامع غربی ـ در جوامع اسلامی با سهولتی بیشتر ملغی گردید و الغای آن با مقاومتی کمتر همراه بود و این تضاد اجتماعی کمابیش از میان رفت.

۲. پیامبر ﷺ با درک واقعیات محیطی از یک‌سو و در نظر گرفتن رسالت آسمانی خود از سوی دیگر، به جای ایجاد تغییرات ساختاری در نظام اقتصادی موجود وجوه مثبت و

---

۱. گوستاولوبون، پیشین، ص ۱۶۰.

۲. همان.

کارکردی آن مانند اصالت کار تولید ثروت، فعالیت تجاری مشترک و حفظ اموال و امانات مردم را به استخدام اهداف متعالی اسلام درآورد و در عین حال می کوشید ابعاد منفی آن ازجمله وجود پدیدهٔ رباخواری و نپرداختن مالیات را اصلاح نماید. بنابراین، رویکرد آن حضرت در حذف تضاد طبقاتی و گسست‌های اقتصادی را می‌توان بر مبنای اصل «عدالت توزیعی» تحلیل نمود. این رویکرد، با تشویق کار و تولید و تسهیل امور اقتصادی و سرمایه‌داری مشروع تلاش می کرد تا از طریق توزیع عادلانهٔ ثروت و دریافت وجوهات شرعی و مالیات، نابرابری‌های اقتصای تا حدامکان از میان برود.[1]

با استقرار تدریجی حاکمیت رسول خدا ﷺ در مدینة‌النبی، برای نخستین بار در جزیرةالعرب نظام مالیاتی منظم و پویایی پدید آمد. در دستگاه اداری تحت امر رئیس جامعهٔ اسلامی، مستوفیانی بودند که وظیفهٔ اخذ مالیات را بر عهده داشتند؛ گروهی هم به نام «خارص» ارزیابی و ممیزی درآمد مشمولان مالیاتی را عهده‌دار بودند. بخشی از درآمدهای مالیاتی حاصله علاوه بر تأمین نیازهای حکومت اسلامی مانند هزینه‌های نظامی و هزینه‌های عمومی، صرف فقرزدایی وتأمین نیازمندی‌های طبقات فرودست جامعه می‌شد. در این دوره نظام کارآمد و کوچک تأمین اجتماعی برای رسیدگی به وضعیت محرومان و فقرا و خانواده‌های کشتگان جنگ‌ها ایجاد شد.[2]

دریافت وجوهات شرعی مانند زکات، خمس و کفارات نیز تأثیر بسزایی در ترمیم تضادهای طبقاتی و نابرابری‌های اقتصادی داشت. هرچند دریافت این وجوهات مبانی، کارکردها و مصارف دیگری هم داشت، اما همان‌گونه که جرجی زیدان به آن اشاره می کند دریافت این وجوهات تأثیر بسیاری در ایجاد عدالت اجتماعی، فقرزدایی و ترمیم گسست طبقاتی در مدینه داشت.[3] بخشی از درآمدهای ناشی از دریافت جزیه از اهل کتاب و غنایم جنگی نیز به دست رسول خدا به امر مهم حذف نابرابری‌های اقتصادی اختصاص می‌یافت. به عنوان نمونه

---

۱. عبدالعزیز، پیشین، ص ۱۶۱

۲. همان.

۳. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمهٔ علی جواهر کلام، تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۵، ج اول، ص ۸۷

پس از غزوهٔ حنین غنایم فراوانی به تصرف سپاه اسلام درآمد. با توجه به مشکلات شدید اقتصادی مهاجران مسلمان که تمام دارایی خود را پس از هجرت از مکه به مدینه از دست داده بودند، به تشخیص رسول خدا، بخش عمدهٔ این غنایم به مسلمانان مهاجر تعلق یافت.[۱]

نکتهٔ درس‌آموز سیرهٔ نبوی در حذف این گونه تضادهای اجتماعی، این است که رسول خدا عمدتاً به جای اعطای کمک‌های مالی به نیازمندان، امکانات و ابزار تولید در اختیار آنان قرار می‌داد. زمین و آب به عنوان دو سرمایه غیرمنقول و ابزار تولید بودند که پیامبر در مناطق «وادی عقیق»، «حرة‌الوادی» و «مبذرصاع» دراختیار مسلمانان مهاجر قرار داد تا ضمن اشتغال و تولید، فرآیند فقرزدایی استمرار یابد.[۲] ایشان به حسان‌بن‌ثابت انصاری، شاعر معروف و اشراف‌زاده، زمین بایری واگذار نمود تا با کمک و شراکت کارگران مسلمان فاقد پشتوانهٔ قبیله‌ای، آن را آباد نماید. پیامبر ﷺ مشابه این پیشنهاد را به فرمانده بزرگ سپاه خود، محمدبن‌مسلمه، داد و ضمن اعطای زمین بایر به او فرمود:

> «به اندازهٔ یک تاخت اسب مال توست و اگر در آنجا زراعت کردی، به اندازهٔ دو تاخت اسب برای تو باشد».[۳]

مقایسهٔ تضادهای طبقاتی و اقتصادی سال اول هجری با سال دهم هجری حکایت از توفیق رسول خدا ﷺ در ترمیم این گسست‌ها و کاهش این نابرابرهای اجتماعی دارد.

## سیرهٔ نبوی در برابر صورت‌بندی گسست‌های اجتماعی

### ۱. توازن‌بخشی تضادهای اجتماعی ترمیم‌پذیر

توازن بخشی به موقعیت و اعتبار نیروهای اجتماعی، از جنبه‌های مهم مدیریتی پیامبر ﷺ در مقابله با تضادهای اجتماعی است. آن حضرت اجرای احکام الهی را

---

۱. عبدالعزیر، پیشین، ص ۱۶۳.

۲. همان، ص ۱۶۴.

۳. فاطمه اروجلو، «حضرت محمد ﷺ و رویارویی با اشرافی‌گری»، مجلهٔ تاریخ اسلام، سال ۶، ش ۲۲، تابستان ۱۳۸۴، ص ۳۷.

متناسب با صورت‌بندی نیروهای اجتماعی به افراد و گروه‌های مختلف واگذار می‌نمود تا ضمن گسترش شیوهٔ مشارکت‌جویی همگانی، هیچ طیف و گروهی به این واسطه خود را برخوردار از موقعیتی ممتاز و انحصاری نداند؛ چرا که در این‌صورت، ممکن بود تضادهای پیشین در قالبی نو مجدداً فعال شوند (چنانکه پس از ارتحال حضرت در ماجرای سقیفه رخ داد).

در همین جهت بود که پیامبر ﷺ در غزوهٔ بنی‌مصطلق حکمیت «عبدالله‌بن‌ابی» از سران و بزرگان قبیلهٔ خزرج را میان مسلمانان و یهودیان بنی مصطلق پذیرفت. همچنین در ماجرای «بنی‌قریظه» و تعیین تکلیف پیمان‌شکنان یهودی بنی قریظه، داوری «سعدبن‌معاذ» از بزرگان قبیلهٔ اوس و هم‌پیمان بنی‌قریظه را پذیرفت.[۱] به این ترتیب، هم موازنهٔ جایگاه و موقعیت هر دو قبیله حفظ می‌گردید و هم هر دو گروه در اجرای احکام الهی مشارکت فعال می‌یافتند.

موردی معکوس هم در تعیین فرمانده سپاه برای مقابله با حملهٔ احتمالی رومیان در واپسین روزهای زندگی آن حضرت مشهود است و از زاویهٔ نحوهٔ مدیریت تضادهای اجتماعی مورد بررسی است. به فرمان آن حضرت، همه سران قبایل و صحابه سرشناس، اعم از مهاجر و انصار، در این لشکرکشی حضور داشتند. اما فرماندهی سپاه به جوانی نورس و فاقد انتسابات قبیله‌ای، اسامه‌بن‌زید، واگذار گردید. رفتار توازن‌بخش پیامبر ﷺ، می‌توانست به آن دلیل باشد که گماردن هر فرد دیگری از متنفذان مهاجر یا انصار، با توجه به انتساب و وابستگی آنان به یکی از قبایل بزرگ، می‌توانست مسئلهٔ جانشینی و رهبری جامعه اسلامی را تحت‌الشعاع قرار دهد، خاصه که نیروی نظامی آماده‌ای هم در اختیار داشت. این رویکرد، در سایر انتصابات پیامبر ﷺ که در سال‌های پایانی زندگانی آن حضرت انجام می‌شد، به چشم می‌خورد. چنانکه پس از فتح مکه جوانی به نام «عتاب‌بن‌اسید» به فرمانداری مکه برگزیده شد و برای آشنایی

---

۱. جعفر سبحانی، پیشین، ص ۴۲۱.

نومسلمانان مکه با احکام اسلامی هم از میان انبوه صحابی پر آوازه و داعیه‌دار و دارای پشتوانهٔ قبایلی، معاذبن‌جبل، انتخاب گردید.[۱]

### ۲. تبدیل گسست‌های فعال به گسست‌های غیرفعال

در پرتو تدابیر رسول خدا ﷺ، گسست‌های فعال ناحیه‌ای مناطق مختلف حجاز به‌ویژه مکه و مدینه و نیز تضادهای قومی قبیله‌ای اعراب، به حداقل ممکن رسید و از حالت فعال و مسئله‌برانگیز به حالت نهفته و راکد درآمد. پس از پایان جنگ طائف و تقسیم غنایم، آنگاه که جماعت انصار از نحوهٔ تقسیم غنایم و اختصاص عمدهٔ آن به مهاجران و نومسلمانان مکه برآشفتند، تدبیر آن حضرت در رفع کدورت میان مسلمانان مهاجر و انصار بسیار مؤثر افتاد، آنگاه که خطاب به انصار فرمود:

> «شما گروهی بودید گمراه، به‌وسیلهٔ من هدایت یافتید. فقیر بودید بی‌نیاز شدید. دشمن [یکدیگر] بودید مهربان گردیدید... ای گروه انصار! چرا از مختصر مالی که به قریش دادم تا آن‌ها در اسلام استوار گردند و شما را به اسلام خود واگذار نمودم دلگیر گشتید؟ آیا راضی نیستید که دیگران شتر و گوسفند ببرند و شما پیامبر را همراه خود ببرید. به خدا سوگند اگر همهٔ مردم به راهی بروند و انصار به راهی دیگر، من راه انصار را برمی‌گزینم».[۲]

سخنان رسول الله ﷺ در آرامش دادن به انصار، که با توجه به گسست‌های قبیله‌ای و ناحیه‌ای موجود میان هم‌تباران نگران بودند تا حضرت پس از فتح مکه به موطن خویش بازگردد و هم‌تباران قریشی خود را به آنان ترجیح دهد، بسیار مؤثر بود.

### ۳. تبدیل گسست‌های متراکم به متقاطع

از آنجاکه تضادهای اجتماعی موجود هریک منشأ مسائلی جداگانه برای جامعهٔ اسلامی بود و متراکم گردیدن تضادها می‌توانست مشکلاتی مضاعف ایجاد نماید،

---

۱. همان.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، ص ۱۴۳.

پیامبر ﷺ می کوشید تا از انطباق یافتن و موازی شدن گسست‌ها جلوگیری نماید. انعقاد پیمان با طوایف یهودی و مسیحی مدینه و نواحی پیرامونی، با وجود مرزبندی دینی و عقیدتی با آنان، در جهت ممانعت از ایجاد بلوک‌بندی علیه مسلمانان ـ مشابه آنچه در غزوهٔ خیبر رخ داد ـ صورت گرفت و کمابیش با موفقیت همراه بود.

## نتیجه‌گیری

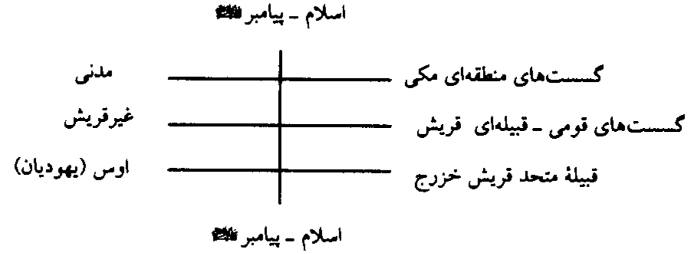
مقاله حاضر در پی‌جویی پرسشی دربارهٔ چیستی گسست‌های اجتماعی در مدینةالنبی و چگونگی مواجههٔ نبی اکرم ﷺ با آنها، درصدد آزمون فرضیه‌ای به این شرح بوده است: نظر به وجود گسست‌های دینی، قومی ـ قبیله‌ای، منطقه‌ای و طبقاتی و اقتصادی در حجاز، رسول خدا ﷺ به مدیریت گسست‌ها ـ ونه لزوماً امحاء آن‌ها ـ از طریق تبدیل تضادهای فعال به نهفته و تضادهای متراکم به متقاطع می‌پرداختند. برای آزمون فرضیه، ابتدا گسست‌های موجود جزیرةالعرب و صورت‌بندی تضادهای دینی، ناحیه‌ای، قومی ـ قبیله‌ای، و طبقاتی و اقتصادی به اجمال معرفی شدند. در ادامه براساس نظریه‌های متداول در تبیین تضادهای اجتماعی، رویکرد پیامبر ﷺ درخصوص هریک از این گسست‌ها و صورت‌بندی آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت. به این ترتیب، می توان گفت فرضیهٔ مقاله مورد تأیید قرار می گیرد.

بنابر آنچه آمد، پیامبر ﷺ دقیقاً بنابر مقتضیات محیط پیرامونی و بنابر ملاحظهٔ تأثیرگذاری ساختار اجتماعی از جمله تضادهای فعال، چندلایه و متراکم موجود، بر میزان و نحوهٔ گرایش مردم به آیین اسلام حرکت می‌نمود. این امر منافی صورت زیرین و باطنی سیرهٔ نبوی که به دنبال و ناظر ایجاد تغییرات بنیادین در حوزه اعتقادات و باورهای توده‌ها بود تلقی نمی گردد. از این زاویه مبنای وحیانی و نفوذ معنوی تعالیم پیامبر ﷺ در جزیرةالعرب، حکم نرم‌افزاری داشت که به کمک آن ایجاد تحول در ساختار اجتماعی متصلب و عقب‌ماندهٔ حجاز سهل و آسان می گردید. به این دلیل می‌توان گفت که صرف‌نظر از تضاد عقیدتی و نرم‌افزاری اسلام و کفر که پیامبر ﷺ رسالت خود را از میان

بردن آن می‌دانست، سایر تضادهای اجتماعی به‌گونه‌ای منطبق با مقتضیات محیطی و زمانی مدیریت می‌شدند.

نتیجهٔ رویکرد مدیریتی فوق، غیرفعال شدن تضادهای فعال و متقاطع و خنثی شدن گسست‌های متراکم و موازی بود. اثبات توفیق آن حضرت در این زمینه بدان جهت سهل و روشن است که در غَیر این حالت و در صورت تداوم تضادهای اوسیان و خزرجیان، اهالی مکه و مدینه و تداوم شکاف فقر و غنا و قریش و غیرقریش اساساً امکان ایجاد مدینةالنبی در این مدت کوتاه وجود نداشت یا دست‌کم بسیار مشکل می‌گردید. مجاهدت و میزان اهتمام رسول خدا به این رویکرد بسترسازانه آنگاه بیشتر نمایان می‌شود که دریابیم همهٔ این توفیق‌ها در مدت زمانی ده‌ساله ودر بحبوحهٔ مواجهه با انبوه تهدیدها و مشکل‌ها و به موازات تداوم رویکرد معناگرایانه و جهاد عقیدتی آن حضرت برای ابلاغ وحی الهی و گسترش آن در خارج از جزیرةالعرب صورت می‌گرفت.

مقایسهٔ تضادهای چندلایه و فعال جزیرةالعرب با یکدیگر، نشان می‌دهد که گسست منطقه‌ای و نیز گسست‌های قومی ـ قبیله‌ای در صورت اصلاح‌پذیری، امکان تطابق، ترمیم‌پذیری و انطباق با ترتیبات جامعه‌ای دین‌مدار را داشتند و حتی می‌توانستند به استخدام آن درآیند. به دیگر سخن، این گروه از تضادها در مدینةالنبی شکل متراکم نداشتند و تحت تعالیم پیامبر ﷺ و دست‌کم تا پایان عمر آن حضرت به حالت غیرفعال درآمدند. چنان‌که نمودار زیر نشان می‌دهد، تعالیم اسلام‌محور و شخص رسول خدا ﷺ در این میان تأثیری محوری داشتند.



دیگر نکتهٔ درس‌آموز سیرهٔ نبوی در مدیریت تضادهای اجتماعی، توجه به رفتار رسول خدا ﷺ در مواجهه با تضادهای طبقاتی و اقتصادی است. با توجه به زودبازده بودن اقدام‌ها و تحولات توسعه‌ای در این عرصه و تأثیر قاطع گسست‌های اقتصادی و طبقاتی بر سایر تضادها، پیامبر خدا با سعی فراوان در جهت بنای نظام مبتنی بر عدالت اجتماعی توانست علاوه بر ترمیم شکاف فقر و غنا، سایر تضادهای اجتماعی را مدیریت نماید.

همان‌گونه که پیشتر آمد، شخصیت و رفتار مدیریتی پیامبر اسلام ﷺ در مواجهه با گسست‌های فعال متراکم و چندلایهٔ موجود در حجاز، تأثیری قاطع در ایجاد مؤلفه‌های میانی مدینةالنبی داشت. این تأثیرگذاری بی‌مانند را می‌توان از خلال تجزیه و تحلیل رخدادهای پس از درگذشت آخرین فرستادهٔ پروردگار به‌خوبی دریافت. پس از رحلت ایشان بود که دیگر بار تضادهای خفتهٔ قومی ـ قبیله‌ای، طبقاتی و منطقه‌ای عصر جاهلی سربرآوردند و غائلهٔ سقیفه و بحران جانشینی و خلافت را به وجود آوردند. درنتیجه‌گیری نهایی نوشتار، می‌توان ارزیابی نویسندهٔ اهل تسنن عرب، محمد عابد الجابری، را به کمک گرفت تا معلوم شود که در نبودِ پیامبر اسلام، چگونه گسست‌های اجتماعی پیشین احیاء گردید. جابری در این‌باره تأکید می‌ورزد که مرجع تمام تحولات منتهی به بیعت با خلیفهٔ اول به عنوان جانشین پیامبر ﷺ نه «عقیدهٔ اسلامی» بلکه پیروی از منطق تضادآفرین قبیله‌ای پیش از اسلام بود.[1] به این ترتیب، عدول از سیرهٔ نبوی و تقدم بخشیدن به الزامات موجد تضادهای قومی ـ قبیله‌ای به‌جای «عقیدهٔ اسلامی»، مسیری را پدید آورد که تداوم آن در جوامع مسلمان نشین تا عصر حاضر در قالب استمرار تضادهای اجتماعی فعال و متراکم همچنان به چشم می‌خورد. امید می‌رود با بازخوانی تاریخ صدر اسلام و الگو گرفتن از سیرهٔ بنیان‌گذار مدینةالنبی بتوان راهبردی برای برون‌رفت از نابرابری‌هایی که اجتماعات مسلمان‌نشین هم‌اینک به آن گرفتارند، پیدا نمود.

---

۱. محمدعابد الجابری، **العقل السیاسی الاسلامی**، به نقل از فیرحی، پیشین، ص ۱۴۴.

## فهرست منابع

ابن‌هشام، السیرةالنبویه، قاهره: حلبی، ۱۹۵۵.

اروجلو، فاطمه، «حضرت محمد ﷺ و رویارویی با اشرافی‌گری»، مجلهٔ تاریخ اسلام، سال ۶، ش ۲۲، تابستان ۱۳۸۴.

دلاوری، ابوالفضل، الگوی منازعهٔ سیاسی در ایران، پایان‌نامهٔ دکترای علوم سیاسی دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۷.

زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمهٔ علی جواهرکلام، تهران: امیر کبیر ۱۳۳۵.

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.

طبری، محمدبن‌جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.

عمید زنجانی، عباسعلی، اسلام و حقوق اقلیت‌ها، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.

عبدالعزیز، عبدالله، «وضع اقتصادی مدینه در عصر نبوی»، مجلهٔ تاریخ اسلام، سال ۶، ش ۲۳، پاییز ۱۳۸۴.

فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نی، ۱۳۷۸.

گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران: اسلامیه، ۱۳۴۷.

مسعودی، مروج الذهب، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ .

مک اینتایر، آلسدایر، «عقلانیت سنت»، فصلنامهٔ ارغنون، ش ۱۵.

میلانی، عباس، تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران: قطره، ۱۳۸۰.

هانتینگتون و دیگران، درک توسعهٔ سیاسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰.

# تعامل دولت نبوی با یهودیان

علی‌اکبر علیخانی*

## مقدمه

گاهی از منظر تاریخی پدیده‌ها را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهیم که هدف اصلی در نهایت، فهم اتفاقات گذشته واحتمالاً کشف علل، عوامل و زمینه‌های آنهاست. هدف ما در این مقاله بررسی تاریخی نیست بلکه، برای تعیین نوع رفتار و جهت‌گیری‌ها و سیاستگذاری‌های امروز مسلمانان است که ما را متوجه بررسی و تحلیل وقایع تاریخی کرده است. به نظر نگارنده، ما «تاریخ اسلام» داریم ولی «اسلام تاریخی» نداریم، چون اسلام زنده است و مسلمانان هرکدام به تناسب فهمی که از آن دارند براساس آن عمل می‌کنند، بنابراین، تحلیل و فهم اسلام و از جمله فرمایشات و سیرهٔ پیامبراکرم ﷺ در زمینه‌های مختلف، تعیین‌کنندهٔ نوع و نحوهٔ رفتار مسلمانان در حال و آینده خواهد بود.

بررسی تعامل پیامبراسلام ﷺ با یهودیان و درک اصول، چارچوب‌ها و منطق این تعامل، به مسلمانان امروز کمک می‌کند تا اصول و چارچوب‌های رفتار و تعامل خود را با غیرمسلمانان پی‌ریزی کنند و عملکرد خود را با اعتقادات خود هماهنگ‌تر سازند.

---

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

اساساً رفتارهای پیامبراکرم ﷺ در حوزه سیاست و حکومت، واقع‌بینانه بوده و متناسب با واقعیت‌های زمان انجام می‌شده است، در عین حال پیامبر به اصول و چارچوب‌های خود پایبند بوده است. دغدغهٔ اصلی این مقاله، نشان دادن نوع رفتار پیامبر اکرم ﷺ با یهودیان است.

نکتهٔ مهم دیگر اینکه اگر درخصوص تعاملات پیامبر اکرم ﷺ با یهودیان از اصطلاح «جنگ» استفاده شود، این واژه و تلقی به‌کلی نادر است. چون پیامبراکرم ﷺ اساساً جنگی با یهودیان نداشته است. تعاملات پیامبراسلام ﷺ با یهودیان، در چارچوب عرف رایج آن زمان، و همانند تعامل با سایر مردمان بوده است. از میان ده‌ها موضوع، مسئله و رابطه‌ای که بین یهودیان و پیامبراسلام وجود داشت، دو مورد از آن‌ها به‌صورت مختصر به درگیری نظامی منجر شده است که باز هم خارج از عرف آن جامعه نیست. در این مقاله؛ ابعاد، نحوه و نوع تعاملات پیامبراکرم ﷺ با یهودیان مدینه مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. امید می‌رود مقاله بتواند تلویحاً اصولی را به ما بنمایاند که راهنمای مسلمانان در تعاملاتشان با غیرمسلمانان در جهان امروز باشد.

## نگرش متقابل پیامبر ﷺ و یهودیان

### ۱. نگرش پیامبراسلام به یهودیان

از سیرهٔ رسول اکرم ﷺ چنین بر می‌آید که آن حضرت نگاهی عطوفت‌آمیز همراه با تکریم نسبت به یهودیان مدینه داشت. صبر و تحمل به خرج می‌داد و از حسد و نفاق و طعنهٔ آنان چشم می‌پوشید. آنان را با مسلمانان برابر می‌گرفت و آداب و رسوم دینشان را محترم می‌شمرد. آن حضرت بر عهد و پیمان‌هایی که با یهودیان بسته بود استوار بود. اگر یکی از یهودیان پیمان‌شکنی می‌کرد، حضرت به مجازات آن شخص اکتفا می‌کرد و با شخصی دیدن مسئله، سایر یهودیان را در آن گناه داخل نمی‌کرد، چنان‌که درباره کعب‌بن‌اشرف و سلام‌بن‌ابی‌حقیق که به مسلمانان خیانت کرده بودند، به مجازات آن‌ها اکتفا کرد. پیامبراسلام ﷺ درهرحال با یهودیان مدارا می‌کرد و در مجازاتشان اعتدال

را رعایت می‌نمود و رفتار او بسیار ملایم‌تر از موارد مشابه با قریش و دیگر قبایل عرب بود.[1] و تمام اینها در حالی بود که پیامبر اکرم ﷺ حاکم مدینه بود و قدرت مطلق را در اختیار داشت و یهودیان به عنوان اقلیت دینی در آن شهر زندگی می کردند. برای فهم دقیق‌تر و مستندتر نگرش پیامبر اسلام ﷺ به یهودیان، باید جایگاه قانونی و حقوقی یهود را از پیمان‌نامهٔ معروف مدینه، که آن را نخستین قانون اساسی خوانده‌اند، فهم کنیم. این پیمان‌نامه ـ که در اوایل ورود پیامبر اکرم ﷺ به مدینه، بین آن حضرت و تمام قبایل و گروه‌های موجود در مدینه بسته شد ـ ابعاد مختلفی دارد که ما فقط بخش مربوط به یهود را مورد تحلیل قرار می‌دهیم. این بندها که نگرش پیامبر اسلام ﷺ را نسبت به یهود نشان می‌دهد عبارتند از:[2]

۱. تمام طرف‌های این پیمان در حُکم یک امتند؛

۲. هر که از یهودیان پیرو ما باشد [تابع این پیمان باشد] بی‌آنکه بدو ستمی رود یا کسی علیه او یاری شود از مواسات و یاری ما برخوردار خواهد بود؛

۳. یهودیان بنی‌عوف امتی هستند متحد با مؤمنان، یهود پیرو دین خود و مسلمانان پیرو دین خود خواهند بود. خود می‌دانند و بندگانشان، مگر کسی که ستم کند یا مرتکب گناهی شود که در این‌صورت خود و کسان خود را هلاک کرده است؛

۴. یهود بنی‌النجار [در حقوق اجتماعی] مانند یهود بنی‌عوف خواهند بود؛

۵. یهودیان بنی‌حَرث و بنی‌ساعده و یهودیان بنی‌جُشَم و یهودیان بنی‌اَوس و یهودیان بنی‌ثعلَبه مانند یهودیان بنی‌عوفند؛ جز کسی که ستم کند و مرتکب گناهی شود که در این‌صورت جز خود و اهل خود را هلاک نکرده است؛

---

۱. حسن‌ابراهیم حسن، **تاریخ سیاسی اسلام**، ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۷۳، صص ۹ـ ۱۴۸.

۲. برای دیدن اصل پیمان‌نامه و منابعی که پیمان‌نامه در آنها آمده است، ر.ک: محمد حمیدالله (تحقیق و گردآوری)، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ**، ترجمه سید محمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۴، صص ۱۰۶ ـ ۱۰۱؛ همچنین: ابن‌هشام، السیرة‌النبویه، حققها: مصطفی السقا و آخرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۵۰ ـ ۱۴۷؛ ترجمهٔ پیمان‌نامه از: سیدجعفر شهیدی، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳، صص ۷۰ ـ ۶۸.

۶. جَفنَه تیره‌ای است از بنی‌ثعلبه و در حقوق مانند آنهاست؛

۷. بنی‌شُطَیبَه در حقوق اجتماعی مانند یهودیان بنی‌عوفند و وفای به عهد مانع از پیمان‌شکنی خواهد بود؛

۸. موالیِ ثعلبه مانند خود آنان هستند؛

۹. کسان یهود نیز مانند آنان هستند [از حقوق این پیمان بهره‌مند خواهند بود] و جز با اجازت محمد ﷺ کسی از آنان را نباید از این پیمان بیرون کرد؛

۱۰. نفقهٔ یهودیان بر یهودیان، و نفقهٔ مسلمانان بر مسلمانان است؛

۱۱. آنان [یهودیان] باید با کسانی که با امضاکنندگان این پیمان می‌جنگند، بجنگند و با آنان که بدان گردن نهاده‌اند، خیرخواه و یاور باشند؛

۱۲. به یهودیان مادام که همراه مسلمانان با دشمن بجنگند، انفاق خواهد شد (این قسمت پیش از واجب شدن جزیه بر یهودیان بوده است)؛

۱۳. درون یثرب برای امضاکنندگان این پیمان حرم شمرده می‌شود [کسی نمی‌تواند در آنجا به کسی آسیب برساند]؛

۱۴. به قریش و کسانی که قریش را یاری کنند، پناه داده نخواهد شد؛

۱۵. با کسانی که ناگهان به یثرب بتازند باید بجنگند و اگر آشتی خواهند با آنان آشتی خواهد شد و اگر چنین کاری کردند، پذیرفتن آشتی بر ذمهٔ مؤمنان است مگر کسی که با دین به پیکار برخیزد؛

۱۶. هرکس از حاضران در این پیمان‌نامه، از جانب قوم خود نیز نسبت به پیمان تعهد دارد؛

۱۷. یهودیان اوس و موالی آنان از حقوقی که در این پیمان است برخوردار خواهند بود؛

۱۸. با کسی که بدین پیمان‌نامه وفادار باشد، به نیکویی رفتار خواهد شد؛

۱۹. این پیمان‌نامه از ستمکار و گناهکار پشتیبانی نمی‌کند، هرکس از یثرب بیرون رود یا در آن بماند در امان است، مگر آنکه ستمکار یا گناهکار باشد.

ما برای رعایت اختصار، به سایر بندها و موضوعات پیمان‌نامه نپرداختیم، اما کل محتوای آن چنان است که در جامعهٔ آن روز، با دقت و استحکام هرچه تمام‌تر می‌توانست

انسجام اجتماعی مدینه را حفظ کند و قانون اساسی‌ای را بنیان نهد که هرکس از هر دین و مذهب و در چارچوب منافع و مصالح خود، به رفاه و امنیت مورد نظر دست یابد. ویرژیل گئورگیو نیز تاکید می‌کند که:

«قانون اساسی مدینه طوری تدوین شد که پیروان ادیان مختلف بتوانند در آن شهر کنار هم زندگی نمایند و هریک به وظایف دینی خود عمل کنند بدون اینکه هیچ یک از این‌ها مزاحم دیگری باشد.»[1]

در بخش‌های مختلف عهدنامه، سعی شده نسبت به پیمان‌شکنی هشدار داده شود و طرف‌ها بر پایبندی به عهد و پیمان تحریض گردند. بندهایی از عهد و پیمان که در مورد یهودیان آمده، به‌خوبی نشان می‌دهد که آنان تا چه حد مورد احترام پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان بوده‌اند و مواد عهدنامه به‌گونه‌ای تنظیم شده که یهودیان برای همیشه در مدینه زندگی کنند. زیر پا نهادن این عهد و پیمان توسط یهودیان، و نقض مکرر مفاد آن، همدستی با دشمنان پیامبر ﷺ، کمک نظامی به آنان و در یک جبهه قرار گرفتن با آنان، که به‌طور مکرر و بارها اتفاق افتاد، نشان می‌دهد که اولاً اینان به لحاظ سیاسی ـ اجتماعی تا چه حد نابخردانه عمل کردند، ثانیاً تا چه حد دشمن پیامبر اسلام و مسلمانان بودند؛ و ثالثاً مسلمانان را به این نتیجهٔ قطعی رساندند که به دنبال یک زندگی مسالمت‌آمیز نیستند و در هر فرصتی به دنبال نابودی مسلمانان خواهند بود.

اما موضوع مهم‌تر، پیمان دیگری است که پیامبر اسلام ﷺ به‌طور مستقل با سران سه قبیلهٔ مهم یهودی یعنی بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه توافق کردند. عمدهٔ مفاد این پیمان این بود که سران سه قبیله متعهد شدند:[2]

---

۱. کنستان ویرژیل گیورگیو، محمد، پیغمبری که از نو باید شناخت، ذبیح‌الله منصوری، تهران: زرین، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳هـ، ۱۹۸۳م؛ ابی‌علی الفضل‌بن‌الحسن الطبرسی، اعلام الوری، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۹هـ، ۱۹۷۹م، ص ۷۹.

۱. هیچ‌گاه به ضرر پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان اقدامی نکنند؛
۲. به‌وسیله دست و زبان، و از راه کلام و شعر، آزار و اذیتی به مسلمانان نرسانند؛
۳. اسلحه، مرکب و سایر تجهیزات در اختیار دشمنان پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان قرار ندهند؛
۴. یهودیان در انجام تمام مراسم مذهبی خود آزاد باشند؛
۵. در مواقع خطر، یهودیان هم باید از مدینه دفاع کنند و در قراردادهای احتمالی صلح نیز با پیامبر ﷺ مشورت کنند، ولی داور نهایی پیامبر اسلام ﷺ خواهد بود؛
۶. اگر یهود برخلاف این عهدنامه عمل کنند، پیامبر ﷺ در ریختن خود آن‌ها و مصادره اموالشان و اسیر کردن زنان و فرزندانشان محق خواهد بود.

قراردادها و پیمان‌ها میان پیامبر اسلام و یهودیان، دارای حقوق و تعهدات متقابل بود. در تاریخ هیچ گزارش و خبری مبنی بر اینکه پیامبر اکرم ﷺ به تعهداتش عمل نکرده باشد وجود ندارد، از سوی دیگر، به‌نظر می‌رسد اگر یهودیان به تعهدات خود عمل نمی‌کردند، و به عبارت دیگر فقط از مسلمانان بهره می‌گرفتند و هیچ بهره‌ای نمی‌دادند، مشکلی پیش نمی‌آمد و پیامبر اسلام ﷺ آن‌ها را تحمل می‌کرد. مشکل اینجاست که آن‌ها نه‌تنها به تعهدات خود عمل نکردند، بلکه برخلاف آن گام برداشتند، مثلاً تعهد کرده بودند که اگر خطری مدینه را تهدید کرد دفاع کنند، حال نه‌تنها دفاع نکردند و به خاطر این دفاع نکردن مورد سرزنش پیامبر قرار نگرفتند، بلکه در جهت ناامن‌تر کردن مدینه و بلکه سقوط آن، با دشمنان پیامبر همکاری و به آن‌ها کمک کردند.

### ۲. نگرش یهود به پیامبر اسلام ﷺ

برای یهودیان قابل تحمل نبود که پیامبر ﷺ جدیدی را که از نسل یهود نیست، به رسمیت بشناسند و قبول کنند. این همان پیامبری است که در ادیان قبلی آمدنش بشارت داده شده بود. پس از ورود پیامبر اسلام ﷺ به مدینه، یهودیان سرناسازگاری گذاشتند و گفتند آن پیغمبر که ما انتظارش را می‌کشیدیم محمد نیست، آنان در مقابل آیات قرآن، تورات و انجیل را مطرح می‌کردند و می‌گفتند قرآن با آنچه در کتاب‌های

ماست یکی نیست. آیات متعددی از قرآن نازل شد که تصریح می‌کرد دانشمندان یهود برای حفظ موقعیت خود، تورات و انجیل را دچار تحریف کرده‌اند.[۱] تا اینکه بالاخره قرآن رابطهٔ یهود و نصاری را با اسلام برید و آنها را امتی جداگانه دانست.[۲] همچنین یهودیان مسلمانان را سرزنش می‌کردند که محمد قبله نداشت و ما به او قبله یاد دادیم. تا اینکه تغییر قبله[۳] این مسئله را نیز حل کرد.[۴]

به‌هرحال از همان ابتدا، یهودیان، پیامبر اسلام ﷺ را رقیب نیرومندی می‌دانستند که احتمال می‌رفت عظمت و گسترش دین او، دین یهود را از عربستان براندازد. وقتی مردم مدینه دسته‌دسته به اسلام می‌گرویدند، حسادت یهودیان شدت گرفت[۵] و تنفرشان از پیامبر اسلام فزونی یافت. آنان دائماً تلاش می‌کردند با القای شبهه و طعنه، عقاید مسلمانان را متزلزل کنند و آنان را از دین خود بگردانند.[۶] وقتی یهودیان متوجه شدند که اسلام روزبه‌روز به‌سرعت انتشار می‌یابد، یقین کردند که برای بقای دین یهود در عربستان، باید محمد ﷺ و پیروانش را از میان بردارند، به این سبب دشمنی آغاز کردند، یک‌بار با استفاده از فرصت، درصدد کشتن پیامبر اکرم ﷺ برآمدند (بنی‌نضیر)، یک‌بار دیگر قبایل عرب را بر ضد مسلمانان متفق کردند و زمانی که کار بر مسلمانان سخت شد، پیمان شکستند و با کافران برای ریشه‌کنی مسلمانان همدست شدند. در جنگ خندق نیز که کفار کاری از پیش نبردند، یهودیان خیبر (که یهودیان بنی‌نضیر نیز به میان آنها رفته بودند) از یهودیان تیما و فدک و وادی‌القری کمک

---

۱. نساء(۴): ۴۶؛ بقره (۲): ۹ـ ۷۸.

۲. آل‌عمران (۳): ۶۷ ـ ۶۵.

۳. بقره (۲): ۱۴۴.

۴. سیدجعفر شهیدی، پیشین، صص ۷۳ ـ ۷۲.

۵. بئسما اشتروا به أنفسهم أن یکفروا بما انزل الله بغیاً أن ینزل الله من فضله علی من یشاء من عباده. بقره (۲): ۸۹.

۶. ودّ کثیر من اهل الکتاب لو یردّونکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً من عند انفسهم من بعد ما تبیّن لهم الحق. بقره (۲): ۱۰۹؛ همچنین ر.ک: ابن‌هشام، پیشین، ج۲، ص ۱۶۰.

خواستند تا پیامبر ﷺ و یارانش را نابود کنند (و این دلیل عزیمت پیامبر اسلام به خیبر بود).[1] ضمن اینکه سیره‌نویسان، مسبب اصلی جنگ احزاب را یهودیان می‌دانند. چون این جنگ با تحریک و اقدامات یهودیان شکل گرفت.[2]

در عربستان، سخن و کلام دارای اهمیت و اثر فراوان بود و مهم‌ترین نوع آن شعر بود که در انتقال مفاهیم، بیان عقاید و حتی مبارزهٔ سیاسی نقش اساسی داشت. یهودیان مدینه به‌خصوص بعد از جنگ بدر، علیه پیامبر اسلام ﷺ، شعر می‌گفتند و هجوسرایی می‌کردند. پیامبر، از آنان خواست که دست از آزار مسلمانان بردارند و طبق عهدی که در عهدنامه‌ها و پیمان‌های فیمابین مدینه پذیرفته‌اند، با مسلمانان دوستانه زندگی کنند. ولی یهودیان نپذیرفتند و برخورد سردی از خود نشان دادند.[3] پس از جنگ احد نیز به شایعاتی دامن زدند، از جمله اینکه که اگر این پیغمبر برحق و از طرف خدا بود شکست نمی‌خورد، و این در روحیهٔ تازه‌مسلمانان تأثیر می‌گذاشت، یا می‌گفتند هر کس مسلمان شود زنش پسر نمی‌زاید یا اسبش کرّه نمی‌آورد، یا شایعه می‌پراکندند که هر کس مسلمان شود بیمار می‌شود چون دین جدید مورد خشم خداست،[4] و طبیعی است که در هر زمان بالاخره عده‌ای بیمار می‌شوند و در جامعه جاهلی آن روز با سطح سواد و فرهنگ پایین، مردم این سخنان را باور می‌کردند و در تضعیف دین جدید تأثیر می‌گذاشت. رشد اسلام و برادری مسلمانان در مدینه بر یهود سخت می‌آمد. روزی گروهی از اوس و خزرج، ـ دو قبیلهٔ اصلی مدینه که قبل از اسلام دهه‌های متمادی با هم جنگ داشتند و دشمن خونی هم بودند ـ در کنار هم به گفت و شنود و خنده مشغول بودند، یکی از یهودیان به نام «شاس» سبب شد خشم وکینه‌ها و قتل و خون‌ریزی کهنه و فراموش‌شدهٔ آنها دوباره یادآوری و زنده گردد.

---

۱. حسن‌ابراهیم حسن، پیشین، صص ۹ـ ۱۴۷.

۲. ر.ک: محمدبن‌عمر واقدی، مغازی، محمود مهدوی‌دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۳۳۰؛ رسول جعفریان، سیرهٔ رسول خدا، قم: دلیل ما، ۱۳۸۳، ص ۵۵۱.

۳. کنستان ویرژیک گیورگیو، پیشین، ص ۲۶۶.

۴. احمدبن‌یحیی‌بن بلاذری، فتوح‌البلدان، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۸۰.

به‌گونه‌ای که دوباره افراد حاضر از دو قبیله برای دعوا و خشونت روبروی هم شمشیر کشیدند، خبر به پیامبر ﷺ رسید و آن حضرت به‌سرعت حاضر شد و موضوع را به‌خوشی تمام کرد.[1]

در کنار نگرش منفی و به‌تبع آن اقداماتی که یهود علیه پیامبر اکرم ﷺ انجام می‌داد، قرآن کریم نیز کمایش ماهیت یهود را برای پیامبر روشن می‌ساخت و یادآوری می‌کرد که دشمن‌ترین مردم نسبت به مسلمانان، یهود هستند.[2]

## اقدامات متقابل پیامبر اکرم ﷺ و یهود[3]

### ۱. غزوهٔ بنی‌قَینُقاع

یهودیان «بنی‌قَینُقاع» با پیامبر اسلام پیمان سازش و عدم تعرض داشتند. پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر، به‌سبب حسد یا هر دلیل دیگری، اولین گروه از یهود بودند که با نقض پیمان خود، با پیامبر ﷺ، بنای سرکشی و نافرمانی گذاشتند. شعر در جزیرةالعرب نقش و تأثیر مهمی ایفا می‌کرد. این‌ها در مجالس خود اشعاری در مذمت مسلمانان و در مرثیهٔ کشتگان مشرکان در جنگ بدر می‌سرودند. پیامبر اکرم ﷺ نزد آنان رفت و با یادآوری ضرورت احترام به عهد و پیمان فی‌مابین (قانون اساسی مدینه)، بیان داشت که با اینکه مسلمانان هیچ آزاری به یهود نرسانده‌اند، ولی شما با اشعار هجو و سایر اقدامات موجب آزار مسلمانان شده‌اید و این اقدام شما مغایر با مفاد عهدنامه است. و سپس به نصیحت آن‌ها پرداخت که دست از این اقدامات بردارند، ولی آن‌ها گفتند که ای محمد ﷺ، پیروزی در جنگ بدر تو را مغرور کرده است، و تهدید کردند که اگر ما با

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ج ۱، صص ۵۵۶ ـ ۵۵۵.

۲. مائده (۵): ۸۲

۳. جهت اطلاع بیشتر از یهود صدر اسلام، ر.ک: علی جدید بناب، **تحلیلی بر عملکرد یهود در عصر نبوی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱؛ محمود قیوم‌زاده، **پیامبر اکرم ﷺ و یهود مدینه**، ساوه: دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۳.

شما بجنگیم خواهید فهمید که مرد میدانیم.[۱] پیامبرﷺ به آن‌ها گفت ما نمی‌خواهیم با شما بجنگیم بلکه دوستی و زندگی مسالمت‌آمیز برای ما اصل است.[۲]

روزی یکی از زنان مسلمان به بازار بنی‌قَیْنُقاع رفت. جوانان یهودی اطرافش را گرفتند و سخنان جلف بر زبان راندند. یکی از آنان بدون اطلاع آن زن، پایین پیراهنش را از پشت به قسمت بالایی لباس او گره زد و زن هنگام برخاستن، لباسش کنار رفت و بدنش نمایان شد، و یهودیان او را مورد تمسخر قرار دادند، زن از مسلمانان کمک خواست، یک مرد مسلمان به کمک او شتافت و مرد یهودی را کشت و یهودیان فرد مسلمان را کشتند، سپس در قلعه‌های خود جا گرفتند و به پیامبرﷺ، اعلان جنگ کردند. پیامبر اکرمﷺ با شنیدن این خبر ناراحت شد و با یارانش به سوی قلعه‌های بنی‌قَیْنُقاع حرکت کرد این واقعه در شوال سال دوم هجرت ـ ۲۰ ماه پس از هجرت اتفاق افتاد. پیامبرﷺ مدت پانزده روز این قلعه‌ها را محاصره کرد، تا اینکه یهودیان تسلیم شدند و «عبدالله ابن اُبی» ـ از مسلمانان ـ که هم‌پیمان یهود بنی‌قَیْنُقاع بود، وساطت کرد و پیامبر نیز پذیرفت و دستور داد که از مدینه خارج شوند. آنها نیز به‌صورت دسته‌جمعی به اذرعات شام مهاجرت کردند.[۳] درخصوص غزوه بنی‌قینقاع نکات زیر قابل توجه است:

۱. یهود بنی‌قینقاع با اینکه اقلیت بودند و از هر نظر در موضع ضعف قرار داشتند، ابتدا عهد و پیمان خود را شکستند و به آزار مسلمانان و هجو آنان پرداختند.

۲. پیامبر اسلامﷺ مُصراً از بنی‌قینقاع می‌خواست که به عهدنامه فی‌مابین (قانون اساسی مدینه) احترام بگذارند و آن را رعایت کنند.

۳. پیامبر اکرمﷺ با اینکه در موضع قدرت بود با گفتگو و استدلال و نصیحت از آنان خواست که از پیمان‌شکنی و بدخواهی مسلمانان دست بردارند.

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، صص ۵۱ ـ ۵۰؛ ابی‌علی الفضل‌بن‌الحسن الطبرسی، پیشین صص ۹۰ ـ ۸۹.

۲. کنستان ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص ۲۶۷.

۳. محمدبن‌عمر واقدی، مغازی، محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، پیشین، صص ۱۳۰ ـ ۱۲۷؛ ابن‌اثیر، پیشین، صص ۶ ـ ۱۳۵؛ ابن‌هشام، پیشین، صص ۵۲ ـ ۵۰.

۴. پیامبر ﷺ بارها به آنان یادآور شد که دوستی، محبت و زندگی مسالمت‌آمیز برای ایشان اولویت دارد.

۵. پس از آنکه آنان عملاً دست به ایجاد اختلال در جامعه زدند، پیامبر ﷺ به سوی آنها حرکت کرد.

۶. با اینکه مسلمانان کاملاً در موضع قدرت و برتر بودند، هیچ درگیری نظامی اتفاق نیفتاد و یهودیان بنی‌قَینُقاع همگی به سلامت به منطقهٔ دیگری مهاجرت کردند.

۷. با اینکه پیامبر بر آن‌ها مسلط شد ولی جز سلاح هیچ اموالی از آن‌ها نگرفت و یهودیان حتی در و پنجره‌های خود را کندند و با خود بردند و پیامبر ﷺ با آن‌ها بسیار با ملایمت رفتار کرد.[1]

۸. رفتارهای بنی‌قینقاع، نشان می‌دهد که شرایط سیاسی ـ اجتماعی و خصوصیات و عملکرد پیامبر اسلام ﷺ به‌گونه‌ای بوده، که حتی به عنوان یک قبیلهٔ کوچک و ضعیف؛ آن‌ها هیچ‌گونه هراس و نگرانی نداشتند.

۹. پس از خروج از مدینه، گروهی از یهودیان بنی‌قینقاع به قریش پیوستند تا برای نابودی محمد ﷺ بازگردند.[2]

۱۰. در این واقعه، هیچ‌گونه درگیری نظامی رخ نداد.

### ۲. واقعه بنی‌نضیر

پیامبر اکرم ﷺ با یهود بنی‌نضیر پیمان سازش و عدم تعرض داشت. آن حضرت با تنی چند از یارانش برای کاری نزد آنان رفت و پس از صحبت، آنان به درون قلعه رفتند تا چیزی بیاورند و پیامبر ﷺ به دیوار قلعه تکیه داده بود. «حُیَی‌بن‌اخطب» پیشنهاد کرد که هم‌اکنون بهترین فرصت برای کشتن محمد ﷺ است و بقیه پذیرفتند. «سلّام‌بن‌مِشکم» بزرگ آنان، آن‌ها را از این کار برحذر داشت و گفت این نقض عهد و پیمانی است که بین ما و او بسته شده است. ولی توجهی نکردند و شخصی به نام

---

۱. کنستان ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص ۲۶۹.

۲. همان.

«عمروبن‌جحش» مأمور شد که سنگی بزرگ از بالای دیوار بر سر پیامبر اکرم ﷺ بیندازد و او را بکشد. پیامبر ﷺ خبردار شد و با ترک محل به سوی مدینه حرکت کرد و یارانش را از توطئه بنی‌نضیر آگاه ساخت. سپس قاصدی به نام محمدبن مُسلمه را به سوی یهود بنی‌نضیر فرستاد و پیام داد که شما پیمان‌شکنی کردید. تا ده روز فرصت دارید که این سرزمین را ترک کنید.[1]

بنی‌نضیر تصمیم به ترک مدینه گرفتند و برخی وسایل و بارهای خود را به محلی به نام «ذوالجدر» در ۳۶ کیلومتری مدینه فرستادند، در این هنگام «عبدالله‌ابن‌اُبَیّ» قاصدی نزد آنان فرستاد که مدینه را ترک نکنید. ما با چند هزار جنگجو به کمک شما می‌آییم تا با محمد ﷺ بجنگید. «سلام‌بن‌مشکم» به «حُیَیّ‌بن‌اخطب» گفت که توجه نکند و آنچه را محمد ﷺ گفته است، بپذیرد مبادا وضع بدتر شود، ولی حُیَیّ‌بن‌اخطب نپذیرفت و گفت از این بدتر چیست؟ او به پیامبر ﷺ پیام داد که ما اینجا را ترک نمی‌کنیم هر چه می‌خواهی بکن، و به این ترتیب به ماندن و جنگ با پیامبر ﷺ تصمیم گرفتند. پیامبر ﷺ با یارانش به سراغ آن‌ها آمد و قلعهٔ آنان را محاصره کرد، محاصره ۲۱ روز طول کشید. بالاخره یهود بنی‌نضیر تسلیم شدند و از مدینه ـ برخی به سوی خیبر و برخی به سوی شام ـ مهاجرت کردند. این واقعه در سی‌وششمین ماه هجرت اتفاق افتاد.[2]

نکات قابل ذکر درخصوص این غزوه عبارتند از:

۱. یهود بنی‌نضیر به عنوان یک اقلیت که کاملاً در موضع ضعف قرار داشت، به قتل پیامبر اسلام ﷺ اقدام کردند؛

۲. یهود بنی‌نضیر به‌طور یک‌طرفه پیمان سازش خود را با پیامبر اکرم ﷺ نقص کردند؛

---

۱. ابن‌اثیر، پیشین، ص ۱۷۳؛ محمدبن عمر واقدی، پیشین، صص ۲۷۳ ـ ۲۶۹؛ ابن‌هشام، پیشین، صص ۲۰۰ ـ ۱۹۹؛ شهاب‌الدین احمد نویری، نهایةالارب، محمود مهدوی دامغانی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۴.

۲. ابن‌اثیر، پیشین، ص ۱۷۳؛ محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ص ۵ ـ ۱۰۵۴؛ محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۲۷۷ ـ ۲۷۲؛ محمدبن‌سعد کاتب واقدی، طبقات، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۵۶ ـ ۵۵.

۳. پس از تصمیم و اقدام عملی به قتل پیامبرﷺ که نوعی ایجاد ناامنی و اعلام جنگ بود، به دستور پیامبرﷺ مبنی بر ترک مدینه تا مدت ده روز، توجه نکردند، درحالی که این گونه رفتار پیامبرﷺ یک لطف بزرگ در حق آنان بود؛

۴. یهود بنی‌نضیر در پاسخ به پیام پیامبرﷺ، نه‌تنها حاضر به ترک محل خود نشدند، بلکه رسماً به پیامبر نیز اعلام جنگ دادند؛

۵. پیامبرﷺ فقط از طریق محاصره و بدون هیچ گونه درگیری، بر آنان پیروز شد. یعنی پیامبر با یک روش و منش کاملاً انسانی، بدون ریخته شدن خون و بدون هیچ گونه درگیری ـ برخلاف آنچه در جنگ‌ها معمول است ـ توانست بر آن‌ها غلبه کند؛

۶. پس از پیروزی پیامبرﷺ بر بنی‌نضیر، بدون اینکه کسی میانجیگری کند پیامبرﷺ به آن‌ها امان داد و یهود بنی‌نضیر بدون درگیری یا خسارت جانی، مدینه را ترک کردند.

### ۳. غزوهٔ بنی‌قریظه

شاید سخت‌ترین جنگ پیامبر اکرمﷺ با کفار و مشرکان، جنگ احزاب باشد. پس از واقعه بنی‌نضیر، سران آنها که به خیبر رفته بودند نزد قریش آمدند و پیشنهاد کردند که با اتحاد یکدیگر محمدﷺ را از پا درآورند.[۱] ابوسفیان با دیدن سران یهود و پیشنهاد آنها تحریک شد و با رایزنی و تشجیع قبایل مختلف عرب، با لشکری متشکل از ده هزار مرد جنگی به همراه سازوبرگ نظامی کامل به سوی مدینه حرکت کرد و تصمیم پیامبر و یارانش بر این استوار شد که بخشی از اطراف شهر را که امکان عبور دشمن وجود داشت، خندق حفر کنند تا دشمن نتواند عبور کند. پیامبرﷺ و یارانش در این جنگ، به‌شدت دارای دغدغه و نگرانی بودند و بسیار دقیق و حساب‌شده عمل می‌کردند، حفر خندق هم با این استدلال سلمان فارسی صورت گرفت که چون

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۴۳۰؛ ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، صص ۲۲۶ـ ۲۲۵؛ محمدبن‌سعد کاتب واقدی، پیشین، ج ۲، صص ۶۴ ـ ۶۳؛ شهاب‌الدین‌احمد نویری، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۹. تعبیر سران یهود خطاب به قریش این بود: «ایدینا مع أیدیکم و نحن معکم حتی نستأصلهم». ابی‌علی الفضل‌بن‌الحسن الطبرسی، پیشین، ص۹۹.

لشکری عظیم به شهری هجوم آورند و مردم تاب و توان مقاومت نداشته باشند، خندق حفر می‌کنند.[1] لشکر و تجهیزات مشرکان چند برابر مسلمانان بود و گرفتاری، بیم و ترس مسلمانان به نهایت خود رسید. یهودیان بنی‌قریظه در مدینه زندگی می‌کردند و از قبل با پیامبر اکرم ﷺ پیمان سازش و دوستی داشتند. در چنین لحظات حساسی که دشمن قوی با قدرت فائقهٔ مطلق به لحاظ نیرو و تجهیزات پشت دروازهٔ مدینه بود، پایبندی یهود بنی‌قریظه به عهد و پیمان خود، بسیار اهمیت داشت، به عبارت دیگر در چنان برهه حساس، هرگونه اقدام و تصمیم یهود بنی‌قریظه چه لَه و چه علیه مسلمانان، می‌توانست بسیار تأثیرگذار و کارساز باشد.

طی چند روز، لشکر مشرکان گروه‌گروه به مدینه رسیدند و ده‌هزار نفر پشت خندق مستقر شدند و مسلمانان سه‌هزار نفر بودند. یکی از یهودیان لشکر مشرکان به نام «حُیَیّ‌بن‌اخطب» ـ که از مسببان اصلی جنگ نیز بود ـ شبانه به مدینه و محلهٔ بنی‌قریظه رفت و در مذاکره با «کعب‌بن‌اسد» از آنان خواست که پس از آغاز جنگ، یهودیان بنی‌قریظه به نفع آنان و علیه محمد ﷺ وارد جنگ شوند و از داخل مدینه و از پشت سر، مسلمانان را مورد حمله قرار دهند. کعب ابتدا نپذیرفت و گفت: به خدا سوگند باوفاتر از محمد ندیده‌ام، او ما را به پذیرش دین خود مجبور نساخته و اموال ما را نیز غصب نکرده است.[2] ولی حُیَیّ با اصرار گفت، تمام بزرگان و پهلوانان عرب را جمع کرده‌ام و همگی با من پیمان بسته‌اند تا ریشه محمد و یارانش را نکَنند از اینجا نروند، در نهایت کعب و یهودیان بنی‌قریظه پیمان خود را با پیامبر شکستند و قول دادند در هنگام جنگ، با حمله از داخل مدینه و از پشت سر، مسلمانان و زن و فرزندان آنها را بکشند.[3]

---

۱. محمدبن‌یحیی‌بن‌جابر البلاذری، انساب الاشراف، تحقیق محمود فردوسی‌العظم، دمشق: بی‌نا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۳۴۳.

۲. محمدبن‌یحیی‌بن‌جابر البلاذری، پیشین، ج ۳، ص ۴۰۱؛ شهاب‌الدین احمد نویری، پیشین، ج ۲، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۲.

۳. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۳۴۲ ـ ۳۴۰.

خبر پیمان‌شکنی بنی‌قریظه به پیامبر ﷺ رسید و نگرانی آن حضرت را مضاعف کرد، چون از حمله آنان به زنان و کودکان داخل شهر بیم داشت. پیامبر ﷺ چند نفر از بزرگان مدینه را مثل «سعدبن‌معاذ»، «سعدبن‌عباده»، «عبدالله‌بن‌رواحه» و «خوات‌بن‌جبیر»، که با یهود بنی‌قریظه سابقهٔ دوستی داشتند و هم‌پیمان آنها بودند نزد آنان فرستاد تا کم‌وکیف قضیه را جویا شوند. پیامبر ﷺ به آنان گفت پس از بازگشت، اگر پیمان نشکسته بودند موضوع را به‌صورت آشکار به اطلاع او برسانند، ولی اگر پیمان شکسته بودند، موضوع را با اشاره به پیامبر ﷺ بفهمانند، تا روحیه مسلمانان تضعیف نشود و مردم بیمناک نگردند. یهود بنی‌قریظه با دیدن نمایندگان پیامبر ﷺ، به آنان دشنام داده و ناسزاگویی کردند و گفتند: محمد ﷺ کیست؟ ما هیچ پیمانی با او نداریم. فرستادگان پیامبر ﷺ کعب را به خدا سوگند دادند که بر سر پیمان باز گردد و خواهش و التماس کردند که برای جلوگیری از خون‌ریزی، پیمان نشکنند. ولی کعب گفت: من این پیمان را بریدم همچنان‌که بند کفشم را و دوباره با کلمات و تعابیر بسیار زشت و زننده به توهین‌ها و دشنام‌های خود ادامه دادند و مباحث و سخنان فرستادگان پیامبر اکرم ﷺ هم هیچ تأثیری نداشت.[1]

فرستادگان پیامبر ﷺ برگشتند و مسئله را با اشاره به اطلاع آن حضرت رساندند، ولی کم‌کم خبر بین مسلمانان پیچید و اضطراب و نگرانی آنها فزونی یافت، و سایر تلاش‌های پیامبر ﷺ مثل برقراری صلح یا ایجاد تفرقه بین دشمنان کارگر نیفتاد. در اثر این خبر، نفاق بین مسلمانان بالا گرفت و مردم سست شدند و بیم و نگرانی به‌خصوص نسبت به زن‌ها و بچه‌ها فزونی یافت.[2] پیامبر و یارانش مجبور بودند در کنار خندق و روبه‌روی دشمن آماده حمله باشند، در آن شرایط خوفناک، گروهی نیز به طعن و تمسخر پرداختند، مثلاً مُعَتب‌بن‌قُشَیر گفت: محمد به ما گنج‌های خسرو و قیصر را وعده می‌دهد؛ درحالی‌که هیچ‌یک از ما امنیت ندارد به قضای حاجت برود. بنی‌قریظه شبانه

۱. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، صص ۳ ـ ۱۰۷۲؛ محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۴ ـ ۳۴۳.

۲. شهاب‌الدین‌احمد نویری، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۳.

درصدد برآمدند به بخش مرکزی مدینه شبیخون بزنند، به همین دلیل حُیَیّ‌بن‌اخطب را نزد ابوسفیان فرستادند که هزار مرد از قریش و هزار مرد از غطفان به کمک آنها بیایند تا با هم حمله کنند. این خبر به پیامبر ﷺ رسید و اوضاع را پیچیده‌تر و آن حضرت را نگران‌تر کرد. پیامبر «اسلم‌بن‌قریش اَشهلی» را همراه دویست مرد و «زیدبن‌حارثه» را همراه سیصد مرد برایِ پاسداری داخل مدینه اعزام کرد و فرمود که تا سپیده‌دم تکبیر بگویند، شاید که دشمن فکر کند تعداد آنها زیاد است و از شبیخون منصرف شود.[1] مواردی از حملات محدود بنی‌قریظه در داخل مدینه نیز در تاریخ گزارش شده است.[2]

پس از سپری شدن یک‌ماه زمان و فرسایشی‌شدن جنگ و بالاخره کشته شدن قهرمان مشرکان عرب «عمروبن‌عبدود» و برخی اقدامات دیگر مثل تفرقه‌ای که به تدبیر «نعیم‌بن‌مسعود» بین مشرکان و بنی‌قریظه انداخته شد، مسلمانان پیروز شدند و لشکر مشرکان به هزیمت دچار شد. پس از جنگ احزاب، جبرئیل از طرف خداوند به پیامبر ﷺ فرمان داد که به سوی بنی‌قریظه حرکت کنند. مسلمانان درکنار قلعه‌های بنی‌قریظه مستقر شدند. بنی‌قریظه با دیدن مسلمانان، به جای اینکه عذرخواهی کنند، دشنام به پیامبر اکرم ﷺ و زنان آن حضرت را آغاز کردند. محاصرۀ قلعۀ بنی‌قریظه ۱۵ و به قولی ۲۵ روز طول کشید. پس از این مدت، یهودیان از پیامبر خواستند که ابولبابه را برای مشورت نزد آنان بفرستد، پیامبر ابولبابه را فرستاد، یهودیان از ابولبابه پرسیدند آیا به‌نظر تو تسلیم محمد شویم؟ ابولبابه گفت «آری» و با دستش به گلویش اشاره کرد، کنایه از اینکه شما را می‌کشد. «ابولبابه» می‌گوید پس از این حرکت متوجه شدم که در حق خدا و رسول خدا خیانت کرده‌ام، او پشیمان از این عمل به مسجد رفت، توبه کرد و خودش را به ستون بست تا گناهش بخشیده شود.[3]

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۳۴۵؛ ابن‌کثیر، البدایه و النهایه، بیروت: مکتبه المعارف، ۱۹۶۶، ج۴، ص ۱۲۱؛ ابن‌عبدالبرّ القرطبی، الاستیعاب، ج۴، ص۳۱۱؛ شهاب‌الدین‌احمد نویری، پیشین، ج ۲، صص ۱۵۴ ـ ۱۵۳.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۳۴۶؛ سیدجعفرمرتضی عاملی، سیرت جاودانه، ترجمه و تلخیص محمد سپهری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴، ص۶۳۱.

۳. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، صص ۸۷ ـ ۱۰۸۵.

یهود بنی‌قریظه که تحت فشار بودند به بزرگان قبیلهٔ اوس که هم‌پیمان آنها بودند پیام دادند که ما حاضریم تسلیم شویم به شرطی که شما وساطت کنید تا محمد ﷺ مجازات ما را تخفیف دهد. در نهایت بنی‌قریظه حکمیت «سعدبن مُعاذ» را که از هم‌پیمانان خودشان بود پذیرفتند، و گفتند هرچه او حُکم کند گردن می‌نهیم. سعد را در مجلس حاضر کردند. در راه، مردم به او می‌گفتند با بستگان خود نیکی کن که پیامبر این کار را به تو واگذار کرده تا با آنها نیکی کنی.[1]

در نهایت سعد براساس سفر تثنیه، باب بیستم تورات،[2] حکم کرد که مردان بنی‌قریظه کشته شوند و زنان و کودکانشان اسیر گردند، نوشته شده است که حدود ۶۰۰ یا ۷۰۰ نفر کشته شدند.[3] غلّو در مورد تعداد کشتگان به‌شدت آشکار است. به‌نظر امیرعلی، اندیشمند هندی، تعداد کشته‌های بنی‌قریظه نمی‌تواند از ۲۰۰ یا حداکثر ۲۵۰ تن بیشتر باشد.[4] استاد سیدجعفر شهیدی قتل این تعداد مردان بنی‌قریظه را نمی‌پذیرد و معتقد است این داستان از همان ابتدا به دلیل رقابت اوس و خزرج دچار تحریف و غلو شده است و هدف آن این بوده که بگوید حرمت طایفهٔ اوس نزد پیامبر ﷺ به اندازهٔ خزرج نبوده است، زیرا پیامبر ﷺ هم‌پیمان‌های خزرج را نکشت ولی هم‌پیمان‌های اوس را گردن زد. همچنین خواسته‌اند رئیس قبیله، اوس را مورد سرزنش قرار دهند که جانب هم‌پیمان‌های خود را رعایت نکرده است.[5] به هر حال به چند دلیل آمار کشته‌های این واقعه مخدوش است:

---

۱. همان.

۲. کتاب مقدس عهد عتیق، ترجمه: انجمن کتاب مقدس، تهران: انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۹۸۷،ص ۳۰۵.

۳. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ص ۱۰۹۱؛ ابن‌اثیر، پیشین، ص ۱۸۷.

۴. امیرعلی، تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام، ترجمه ایرج رزاقی، محمدمهدی حیدرپور، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۸۴

۵. سیدجعفر شهیدی، پیشین، صص ۹۷ ـ ۹۴.

**اول. نقل‌های متفاوت تاریخی:** این واقعه را ابن‌اسحاق و طبری هر کدام به‌گونه‌ای نوشته‌اند، و واقدی (متوفای ۲۰۷ ق) از یک‌سو می‌نویسد اسیران را کنار گودالی گردن زدند و از سوی دیگر می‌نویسد اسیران را بین خانه‌های اوس تقسیم کردند تا صاحب هر خانه اسیرانش را بکشد. ابن‌شهاب زهری (۱۲۴ ـ ۵۱ ق) از شمار محکومان چیزی ننوشته و فقط قتل حُیَیّ‌بن‌اخطب را تصریح کرده است.

**دوم. تعداد جمعیت:** اگر مردان بنی‌قریظه ششصد تا هفتصد نفر بوده باشند می‌بایست جمعیت آنان حدود پنج‌هزار نفر باشد. و اگر جمعیت یک قبیلهٔ کوچک در یک قلعه این تعداد باشد جمعیت مدینه سر به میلیون می‌زند و این درست نیست.

**سوم. سیره پیامبر ﷺ:** سیرهٔ رسول اکرم ﷺ در جنگ‌ها، چه قبل از بنی‌قریظه و چه بعد از آن، اساساً مبتنی بر بخشش و عطوفت و مطلقاً به دور از خشم و انتقام بوده است، نوع برخوردی که در این داستان نمایانده می‌شود عقلاً و با قرائن مشابه با سیرهٔ پیامبر ﷺ در تمامی جنگ‌ها یا برخوردها، و با مبانی اسلام و قرآن سازگاری ندارد.

**چهارم. عدم ذکر نام کشتگان:** بسیاری از تواریخ، نام، نسب و قبیلهٔ تمام کشته‌شدگان جنگ‌های پیامبر ﷺ و تمام جزئیات مربوط به آنها را به هر تعداد که باشند ذکر کرده‌اند، چه این کشته‌ها از لشکر پیامبر ﷺ بوده باشند و چه از لشکر مشرکان، یا هرکس دیگری که پیامبر ﷺ با آنها جنگ داشته است. گاهی در مواردی که تعداد کشتگان فراوان بوده، اختلاف اقوال فقط در مورد اسامی چند نفر دیده می‌شود. نگارنده به‌رغم جستجوهای فراوان، هیچ کتاب تاریخی نیافت که بیش از ده اسم از کشته‌شدگان بنی‌قریظه را ذکر کرده باشد.

**پنجم. مختصر بودن حادثه:** در تمام تواریخ آمده که پس از حُکم سعد، یهودیان بنی‌قریظه را آوردند، چند گودال کندند و سرهای آنان را زدند، نحوهٔ نقل تواریخ به‌گونه‌ای است که این اتفاق طی چند ساعت به پایان رسیده است، درحالی که کشته شدن این تعداد به دست فقط یک یا حداکثر دو نفر ـ چنانکه نوشته‌اند ـ یا کندن گودال با دست برای دفن ششصد یا هفتصد نفر خود به چند روز زمان نیاز دارد.

**ششم. ناسازگاری با عقل و عرف؛** میانگین تعداد کل آنچه جنگ‌های پیامبر ﷺ نامیده می‌شود ـ اعم از غزوه‌ها و سریه‌ها ـ براساس اقوال مختلف، ۷۴ فقره است اگر واقعهٔ بنی‌قریظه را منها کنیم، میانگین مجموع کشته‌های دو طرف در ۷۳ مأموریت و درگیری نظامی، ۵۴۰ نفر است. حال چگونه ممکن است کشته‌های یک درگیری، بیشتر از ۷۳ مورد مأموریت نظامی یا درگیری باشد، درحالی که نه عدهٔ و عُدّه آن بیشتر بوده، و نه گستره و اهمیت آن به برخی از جنگ‌های دیگر می‌رسید.

استاد شهیدی با اشاره به نمونه‌های تاریخی درخصوص دامن زدن به اختلاف‌های اوس و خزرج به دلایل سیاسی، معتقد است داستان کشتار یهودیان بنی‌قریظه از آغاز برمبنای هم‌چشمی‌های اوس و خزرج نقل و نگاشته شده است. یا گوینده از خزرج بوده یا قضیه را به نفع آنان نگاشته است تا حرمت قوم خود را برتر از اوس بنمایاند.[1]

نکات قابل ذکر درخصوص غزوهٔ بنی‌قریظه عبارتند از:

۱. ابتدا یهود بنی‌قریظه عهد و پیمان خود را با پیامبر اسلام ﷺ شکستند و قرارداد را پاره کردند؛

۲. طی یک جنگ مهم و حساس، که پیامبر ﷺ و مسلمانان به‌شدت نسبت به آن مضطرب و نگران بودند و از نظر نظامی کاملاً در موضع ضعیف‌تر قرار داشتند، بنی‌قریظه نه‌تنها پیمان شکستند، بلکه با دشمن مسلمانان و علیه اینان هم‌پیمان شدند. ـ وحشت و ترس مسلمانان به‌حدی بود که به گفته ابن‌سعد درباره آن آیه نازل شد ـ؛[2]

۳. یهودیان در داخل مدینه زندگی می‌کردند و لشکر مقابل مسلمانان در بیرون مدینه پشت خندق مستقر بود، نقشهٔ قبلی این بود که حملهٔ عمومی مشرکان از بیرون مدینه صورت گیرد و بنی‌قریظه از داخل به مسلمانان حمله کنند. پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان به‌شدت نگران حملهٔ بنی‌قریظه به زنان و کودکان بودند؛

---

۱. سید جعفر شهیدی، پیشین، ص ۹۶.

۲. احزاب(۳۳): ۱۰. ر.ک: محمدبن‌سعد کاتب واقدی، پیشین، ج۲، ص۶۵؛ شهاب‌الدین‌احمد نویری، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۳.

۴. بنی‌قریظه به بزرگان مدینه که به عنوان فرستادگان پیامبر ﷺ رفته بودند تا عهد و پیمان آنها را یادآور شوند، دشنام دادند و پیامبر اسلام ﷺ را مورد توهین قرار دادند؛

۵. پس از اتمام جنگ و پیروزی مسلمانان، یهود بنی‌قریظه نه‌تنها از پیمان‌شکنی و همکاری با دشمن مسلمانان پشیمان نشدند و عذرخواهی نکردند، بلکه وقتی لشکر مسلمانان قلاع آنها را محاصره کرد، با هدف جنگ در قلعه‌های خود مستقر شدند و به دشنام‌گویی به پیامبر ﷺ و مسلمانان پرداختند؛

۶. پس از بیست‌وپنج روز محاصره، یهود بنی‌قریظه از پیامبر ﷺ طلب بخشش نکردند، و درخواست نکردند که اجازه دهد مدینه را ترک کنند، بلکه پذیرفتند که سعدبن‌معاذ به عنوان حَکَم بین آنها قضاوت کند و گفتند هرآنچه حُکم کند، می‌پذیرند؛

۷. دلایل، قرائن و شواهد ـ که ذکر آن گذشت ـ نشان می‌دهد که آمارهای مربوط به کشته‌شدگان بنی‌قریظه نادرست و غیرواقعی است.

۸. بحث اسارت زنان و کودکان بنی‌قریظه و فروش آنها اولاً با رعایت دقیق مسائل اخلاقی و انسانی بوده است، چون هیچ‌گونه تحقیر، توهین یا آزاری نسبت به آنها نمی‌شد و اجازه نمی‌دادند کودکان نابالغ از مادران جدا شوند یا خواهران و برادران نابالغ از یکدیگر جدا گردند، و ثانیاً بیشتر جنبهٔ صوری و نمایشی داشته، تا قدرت و جدیت جامعهٔ نوپای مسلمانان را نشان دهد و سایر یهودیان را بترساند تا از پیمان‌شکنی دست بردارند و خیال جنگ با مسلمانان را از سر به در کنند، چون عمدهٔ آنان را به مشرکان و یهودیان مدینه و یهودیان خیبر فروختند که برخی نسبت فامیلی داشتند و پس از اندک زمانی آزاد شدند، و برخی از آنان در خانواده‌های مسلمانان با عزت و رفاه به زندگی خود ادامه دادند؛[1]

۹. ابولبابه که به یهودیان گفته بود در صورت تسلیم، پیامبر ﷺ شما را می‌کشد به این نتیجه رسید که با این سخن خود چه خیانتی در حق خدا و رسول خدا کرده است، به همین دلیل توبه کرد و خود را به ستون بست و تا فرمان خدا مبنی بر بخشش او نازل

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۳۹۶.

نشد، اجازه نداد از ستون باز شود، و هم‌اکنون نیز ستون توبه یا ستون ابولبابه در مسجدالنبی ﷺ مشهور است. سخن اینجاست که چرا این جملهٔ ابولبابه (که پیامبر شما را می‌کشد) خیانت به خدا و پیامبر ﷺ محسوب شده است. اگر این سخن ابولبابه، با آنچه در واقعیت اتفاق می‌افتاد سازگاری داشت خیانت تلقی نمی‌شد، چون ابولبابه کاری را گفته بود که پیامبر بعداً انجام می‌داد. به این دلیل سخن ابولبابه خیانت تلقی شد که با سیره رسول خدا ﷺ سازگاری نداشت و به عبارت دیگر ابولبابه عملی را به پیامبر ﷺ نسبت داده بود که هیچ‌گاه پیامبر ﷺ آن عمل را انجام نمی‌داد؛

۱۰. در مسیر راه، مردم به سعد می‌گفتند که پیامبر ﷺ حکمیت تو را پذیرفته تا با آنان نیکی کنی، چون هم‌پیمان و از بستگان آنان هستی. این امر نشان می‌دهد که فضا، خشونت‌آمیز و جنگی، و عزم بر کشتن نبوده است؛

۱۱. رفتارهای بنی‌قریظه چه در زمان جنگ خندق و چه پس از آن و محاصره شدن قلعه‌هایشان، نشان می‌دهد که آنان نگران و مضطرب نبودند و از مسلمانان هراسی به دل نداشتند، اگر پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان، گروهی خشن، مستبد و خون‌ریز می‌بودند، این حد از آسودگی خاطر و چنین رفتارهایی از بنی‌قریظه و سایر یهودیان مشاهده نمی‌شد.

### ٤. غزوهٔ خیبر

یهودیان خیبر روش خصمانه خود را با مسلمانان همچنان حفظ کرده بودند و مانع می‌شدند که کاروان‌های مدینه از حوالی خیبر بگذرند و به سوریه یا سایر کشورها بروند.[1] بعد از واقعهٔ بنی‌قریظه، یهودیان خیبر تصمیم به جنگ با پیامبر ﷺ گرفتند. پس از بازگشت پیامبر اکرم ﷺ از حدیبیه در سال هفتم هجری، به آن حضرت خبر دادند که یهودیان خیبر درصدد جمع‌آوری لشکر برای حمله به مدینه هستند،[2] پیامبر ﷺ برای پیشگیری از حمله دشمن، لشگری فراهم آورد و به سوی قلعه‌های خیبر که ۷ یا ۱۰ قلعه بودند، حرکت کرد.

---

۱. کنستان ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص ۳۶.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۴۰۱؛ رسول جعفریان، سیرهٔ رسول خدا، قم: دلیل ما، ۱۳۸۳، ص ۶۰۲

وقتی به نزدیک قلعه‌ها رسید ایستاد و دعا کرد که خداوندا! از تو خیر آن قریه و خیر اهلش و هرچه در آن است را می‌خواهیم و از شر این قریه و اهلش و هرچه در آن است به تو پناه می‌بریم. مسلمانان قلعه‌ها را محاصره کردند، پهلوانان یهود از قلعه بیرون می‌آمدند می‌جنگیدند و دوباره به درون قلعه برمی‌گشتند. با کشته شدن «مرحب» پهلوان یکی از قلعه‌ها، بقیه به درون قلعه گریختند و درِ قلعه را بستند، امام علی ﷺ، در قلعه را کَند و مسلمانان وارد قلعه شدند.[1]

با فتح دو قلعهٔ قموص و ناعم، بقیه قلعه‌ها تصمیم به مصالحه گرفتند و «امیّةبن‌ابی‌الحقیق» را برای صلح نزد پیامبر ﷺ فرستادند و نتیجه مذاکرات این شد که یهودیان بخشی از اموال خود را بردارند و منطقه را ترک کنند. پس از اینکه قرارداد تنظیم شد دوباره گفتند: اگر اجازه دهید ما در همین سرزمین بمانیم چون به کار زراعت آن آشناتریم، و پیامبر ﷺ درخواست آنان را پذیرفت و آن‌ها توافق کردند که نصف محصول را به دولت اسلامی بدهند. یهودیان فدک نیز ـ که در منطقه دیگر بودند ـ پذیرفتند که با آنان همانند یهود خیبر رفتار شود و بدون جنگ مصالحه کردند. پس از جنگ خیبر، «زینب» که زن «سَلّام‌بن‌مِشکم» و دختر «حارث‌ابن‌ابی‌زینب» بود گوسفندی بریان و به زهرآغشته کرد و نزد پیامبر ﷺ آورد، پیامبر لقمه‌ای در دهان گذاشت ولی متوجه شد و بیرون انداخت، اما «بُشربن‌براءبن معرور» به سبب خوردن لقمه‌ای از آن جان سپرد. پیامبر ﷺ آن زن را طلبید و پرسید چرا چنین کردی؟ و او پاسخ داد که تو نیز خود می‌دانی که با قوم من چه کرده‌ای. پیامبر او را رها کرد و از تقصیرش گذشت.[2]

درخصوص واقعه خیبر نکات زیر قابل ذکر است:

۱. با توجه به سوابق رفتارهای یهودیان با پیامبر ﷺ و با توجه به اینکه یهودیانی که از مدینه خارج شده بودند در خیبر مستقر شدند، اینان همچنان بدخواه و دشمن پیامبر بودند؛

---

۱. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، صص ۱۱۴۸ـ ۱۱۴۵؛ ابن‌اثیر، پیشین، صص ۲۱۸ـ۲۱۶.

۲. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، صص ۱۱۵۰ ـ ۱۱۴۵؛ ابن‌اثیر، پیشین، صص ۲۲۱ـ۲۱۷.

۲. به دلیل فوق درصدد جمع‌آوری و نیز آماده شدن برای حمله به پیامبر و انتقام‌جویی بودند؛

۳. یهودیان با توجه به اینکه پیمان‌های قبلی را شکسته بودند، هم‌اکنون هیچ عهد و پیمانی بین آنان و پیامبر ﷺ نبود و به‌خاطر ضرورت امنیت جامعه، می‌بایست پیامبر ﷺ جایگاه و نوع تعامل آنها را با جامعه اسلامی روشن می‌کرد؛

۴. وقتی رسول اکرم ﷺ به سوی خیبر رفت نه برای جنگ با آنان بود و نه هدفش مسلمان کردن آن‌ها، بلکه فقط می‌خواست جایگاه آنها را در جامعه روشن سازد و نوع و نسبت تعامل آنها را با جامعه اسلامی در چارچوب‌های مشخصی تعریف کند. دلیل اینکه هدف پیامبر جنگ نبود این است که هرکدام از قلعه‌ها که نجنگیدند و حاضر به گفتگو و مصالحه شدند، پیامبر ﷺ با آنان گفتگو و مصالحه کرد. و دلیل اینکه پیامبر ﷺ نمی‌خواست ضرورتاً آن‌ها را مسلمان کند این است که آنان همچنان پس از جنگ یا پس از صلح، بر دین خود باقی ماندند و مواردی سراغ نداریم که پیامبر اکرم ﷺ به زور آنها را مسلمان کرده باشد. دلیل بروز درگیری با برخی از قلعه‌ها این بود که آنان به محض دیدن پیامبر ﷺ و یارانش، موضع جنگی به خود گرفتند و با آماده شدن برای نبرد، رسماً اعلام جنگ دادند. برخی از قلعه‌ها که این کار را نکردند. درگیری نظامی هم رخ نداد و پیامبر ﷺ با آنها به توافق رسید، که در چارچوب رفتار طرفین بود و جایگاه آنان را در جامعه روشن ساخت؛

۵. رفتار پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان با یهودیان خیبر بسیار مهربانانه، و همراه با تسامح و گذشت بود. لشکر اسلام همانند یک لشکر جنگی غالب به حمله و قتل و غارت نپرداخت، درگیری‌ها حساب‌شده و در حد ضرورت بود و اساساً به یهودیان به عنوان دشمنی که باید نابود شوند، نگریسته نشد. همچنین پس از توافق اولیه و تنظیم قرارداد مبنی بر رفتن یهودیان، پیامبر ﷺ باز هم کوتاه آمد و به درخواست آنان، توافق اولیه را نادیده گرفت و قبول کرد که آنان در مناطق و قلاع خود باقی بمانند. بخشیدن زن یهودی که درصدد قتل پیامبر ﷺ بود نیز از دیگر نمونه‌های رفتار انسانی و عطوفت‌آمیز پیامبر ﷺ است؛

۶. پس از فتح خیبر، یهودیان مجاز شدند در صورت تمایل از خیبر بروند و هرچه می‌توانند با خود ببرند (غیر از خرما و گوسفند و غله)، یا بمانند به کار سابق خود مشغول باشند. همچنین پیامبر ﷺ سربازان مسلمان را از متعه کردن زنان یهودی منع کرد؛[1]

۷. بعد از فتح خیبر، یهودیان کنیسه‌های خود را گشودند و مثل گذشته مشغول به عبادت شدند و تمام اوراق و کتب مقدس یهودیان که به دست مسلمانان افتاده بود، به آنها پس داده شد؛[2]

۸. پس از فتح خیبر و انجام توافق، امام علی ؑ، فرمانده لشکر مسلمانان، ورود سربازان مسلمان را به نخلستان‌ها و باغات یهودیان ممنوع کرد تا آسیبی به آنها نرسد.[3] و حتی مسلمانان مجبور شدند برای گرفتن اشیاء مورد نیاز خود، به یهودیان خیبر پول پرداخت کنند؛[4]

۹. پس از فتح خیبر، روزی یکی از سربازان مسلمان که در حال عبور از میان قلاع خیبر بود، از پشت‌سر کشته شد. امام علی ؑ فرمانده مسلمانان، یهودیان را جمع کرد تا از قاتل او جویا شود، آنان سوگند یاد کردند که قاتل آن مرد، یهودی نیست. امام علی ؑ موضوع را با پیامبر اسلام ﷺ در میان گذاشت و پیامبر ﷺ فرمود چون یهودیان سوگند یاد کرده‌اند که قاتل سرباز یهودی نیست من سخن آنها را می‌پذیرم و خون‌بهای مقتول را خودم می‌پردازم؛[5] میانگین کشته‌های جنگ خیبر از دو طرف ـ بنا به نقل چهار منبع تاریخی ـ حدود ۳۹ نفر می‌باشد.[6]

---

۱. کنستان ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص ۳۶۸.

۲. همان، ص ۳۷۰.

۳. همان، ص ۳۶۸؛ رسول جعفریان، پیشین، ص ۶۰۸.

۴. رسول جعفریان، پیشین، ص ۶۰۸.

۵. همان.

۶. چهار منبع عبارتند از: **تاریخ الخمیس**، **سیره ابن‌هشام**، **طبقات ابن‌سعد**، **تاریخ طبری**، ر.ک: علی‌اکبر حسنی، پیشین، صص ۲۱۱ ـ ۲۰۶.

## نتیجه‌گیری

پدیده‌ها و تحولات بشری، در فضا و شرایطی که رخ داده‌اند، معنا می‌دهند و فهم آنها ضرورتاً باید در همان شرایط و بسترها صورت گیرد. قضاوت و اظهارنظر درخصوص وقایعی که حدود هزاروچهارصد سال پیش اتفاق افتاده کار آسانی نیست، به‌خصوص در مورد شخصیت بزرگی که پیامبر یک دین بزرگ الهی است. در جامعه‌ای که قتل و خشونت جزئی از زندگی روزمرهٔ مردم بود، و کشتن افراد به هیچ دلیلی نیاز نداشت، و فقط کافی بود قدرتمندتری اراده کند و بخواهد ضعیف‌تر از خود را بکشد و همین موجب آن اتفاق می‌شد، رفتارها وتعاملات پیامبر اسلام ﷺ بسیار عمیق و معنادار می‌نماید، اگر هم درگیری و قتلی در حد مختصر روی داده باشد صرفاً از باب ضرورت ناشی از شرایط آن روز جامعه است، و در همین حد مختصر نیز به دلایل نقلی وعقلی هیچ‌گونه اتهام یا افراط و تفریطی متوجه پیامبر ﷺ نیست:

نوع و نحوهٔ تعامل پیامبر اکرم ﷺ با یهودیان به عنوان یک اقلیت دینی از یک طرف و به عنوان مخالفان بدخواه و کینه‌توز از سوی دیگر، به حدی معقول و مبتنی بر قواعد و اصول است که حتی امروزه پس از هزار و چهارصد سال، و با عوض شدن شرایط سیاسی اجتماعی، باز هم می‌تواند مورد عمل و استناد قرار گیرد. درخصوص واقعهٔ بنی‌قریظه، که تحلیل و مباحث علمی آن گذشت، تردیدی در اغراق و مبالغه آن قضیه نیست. به‌نظر می‌رسد دو گروه در دامن زدن به این واقعه و تداوم اغراق و مبالغه نقش داشته‌اند، نخست کسانی که درصدد نشان دادن چهره منفی و خشونت‌آمیز از اسلام بوده‌اند و با هدف ایجاد تنفر نسبت به این دین، به آن دامن زده‌اند؛ دوم مسلمانانی که تصور می‌کردند نشان دادن جنگاوری اسلام و مسلمانان، موجب تقویت اسلام است و عزت و عظمت آنان را می‌رساند، غافل از اینکه اصل بیان حقیقت مهم‌تر از این‌هاست.

## فهرست منابع

**قرآن کریم**

آئینه‌وند، صادق، **رسائل النّبی و الوصی**، محمدعلی لسانی فشارکی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۰.

ابن‌اثیر، عزالدین، **أُسد الغابة فی معرفة الصحابه**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی‌تا.

ابن‌اثیر، **الکامل فی‌التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م، ۱۴۱۵ق.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه**، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.

ابن کثیر، **البدایة و النهایة**، بیروت: مکتبه‌المعارف، ۱۹۶۶.

ابن‌هشام، **السیرةالنبویه**، تحقیق: مصطفی سقا و آخرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

ابی‌یعقوب، احمدبن، **تاریخ یعقوبی**، محمدابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶.

الاحمدی، علی‌بن‌حسینعلی، **مکاتیب الرسول**، قم: المطبعةالعلمیه، ۱۳۷۹ ق ۱۳۳۹ ش.

الطبرسی، ابی‌علی الفضل‌بن‌الحسن، **اعلام الوری**، بیروت: دارالمعرفی، ۱۳۹۹ ق، ۱۹۷۹م.

امیرعلی، **تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام**، ترجمه ایرج رزاقی، محمد مهدی حیدرپور، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.

بلاذری، احمدبن‌یحیی، **انساب‌الاشراف**، تحقیق محمود فراوس العظم، دمشق، بی‌تا، ۱۹۹۷م.

بلاذری، احمدبن‌یحیی، **فتوح البلدان**، بیروت: دارالکتب، العلمیه، ۱۳۹۸ق.

بلاغی، محمدجواد، **الرحلة المدرسیة**، کربلا: مؤسسه الاعلمی، بی‌تا.

جادالمولی، محمد؛ علی‌محمد البجاوی؛ محمد ابوالفضل ابراهیم، **ایام العرب فی الجاهلیة**، بیروت: دارالجیل، ۱۴۰۸.

جدید، بناب، علی، **تحلیلی بر عملکرد یهود در عصر نبوی**، قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی، ۱۳۸۱.

جعفریان، رسول، **سیرهٔ رسول خدا**، قم: دلیل ما، ۱۳۸۳.

حسن، ابراهیم‌حسن، **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۷۳.

حسنی، علی‌اکبر، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.

جعفریان، رسول، سیرهٔ رسول خدا، قم: دلیل ما، ۱۳۸۳.

حمیدالله، محمد، نامه‌ها و پیمانهای سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام، ترجمهٔ سید محمدحسین، چاپ اول، تهران: سرورش، ۱۳۷۴.

بلاذری، احمدبن‌یحیی، انساب‌الاشراف، تحقیق محمود فردوس العظم، دمشق: بی‌نا، ۱۹۹۷ م.

دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انقلاب اسلامی ۱۳۶۸.

رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.

سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

شهیدی، سیدجعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران: علمی فرهنگی و مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳.

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، جهاد در اسلام، تهران: نی، ۱۳۸۲.

طبری، محمدبن‌جریر، تاریخ طبری، ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.

عبده، محمد، الاعمال‌الکامله، تحقیق: محمد عماره، بیروت:بی‌نا، ۱۹۷۲.

عاملی، سیدجعفرمرتضی، سیرت جاودانه، ترجمه و تلخیص محمد سپهری، تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۴.

عماره، محمد، اسلام و جنگ و جهاد، احمد فلاحی، تهران: احسان، ۱۳۸۳.

قیوم زاده، محمود، پیامبر اکرم و یهود مدینه، ساوه: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.

کتاب مقدس عهد عتیق، تهران: انجمن کتاب مقدس ایران، ترجمه: انجمن کتاب مقدس، ۱۹۸۷.

مسعودی، ابوالحسن‌علی‌بن‌حسین، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶.

مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳هـ/ ۱۹۸۳ م.

نویری، شهاب‌الدین احمد، نهایةالدرب، محمود مهدوی دامغانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.

واقدی، محمدبن‌عمر، مغازی، محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

ویرژیل گیورگیو، کستان، محمد، پیغمبری که از نو باید شناخت، ذبیح‌الله منصوری، تهران: زرین.

# بخش سوم

## روندهای تصمیم‌گیری و سیاستگذاری

# شورا و مشورت در سیرهٔ نبوی

دکتر منصور میراحمدی*

## مقدمه

شورا و مشورت در اسلام، تاکنون موضوع پژوهش‌ها وآثار پژوهشی متعددی قرار گرفته است. در این آثار، از ابعاد مختلف، دیدگاه اسلام دربارهٔ شورا مورد بررسی قرار گرفته است و تلاش شده با مراجعه به متون و منابع دینی این دیدگاه مستند و مستدل گردد. در آثاری که در این‌باره به دست اندیشمندان و نویسندگان اهل سنت تدوین یافته، عمدتاً شورا در دو ساحت نظام‌سازی و تصمیم‌سازی مورد توجه قرار گرفته است؛ امّا در آثار پژوهشی اندیشمندان و نویسندگان شیعی، به‌دلیل تفاوت مبنایی، شورا عمدتاً در ساحت تصمیم‌سازی در زندگی سیاسی ـ اجتماعی مطرح شده است. بر این اساس، وجه اشتراک شورا در آثار اندیشمندان مسلمان را می‌توان «شورا» به عنوان سازوکار تصمیم‌سازی در نظام سیاسی اسلامی دانست. مقالهٔ حاضر، شورا و مشورت را در ساحت تصمیم‌سازی در زندگی سیاسی ـ اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد. پرسش از مشروعیت شورا و مشورت در سیره نبوی پرسش اصلی مقاله را تشکیل داده، در کنار آن به پرسش‌هایی همچون جایگاه مشورت و شورا در سیره نبوی و تفاوت جایگاه شورا و مشورت در نظام سیاسی

---

* استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل دانشگاه شهید بهشتی

اسلامی با حاکم معصوم، به‌طور مشخص پیامبر ﷺ، و غیرمعصوم، نیز به عنوان پرسش‌های فرعی پرداخته می‌شود.

## چارچوب مفهومی

### ۱. معنای شورا و مشورت

در عنوان مقاله دو واژهٔ «شورا» و«مشورت» به کارگرفته شده است؛ از این‌رو، قبل از هرچیز اشاره‌ای گذرا به مفهوم آنها لازم به‌نظر می‌رسد. در بیشترآثاری که دربارهٔ شورا و مشورت تدوین گردیده است، این دو واژه غالباً به شکل مترادف به‌کار گرفته شده‌اند. به عنوان نمونه، فخرالدین طریحی در مجمع‌البحرین، به‌هنگام توضیح معنای لغوی واژهٔ مشورت را به کار برده است و می‌گوید: «مشورت از «شرت‌العسل»گرفته شده؛ یعنی، عسل را از مکانش استخراج کرده»،[1] اما به هنگام توضیح معنای اصطلاحی وکاربرد آن در زندگی عمومی، واژهٔ شورا را به کار برده است، درکنار آن از مشورت نیز به عنوان واژه‌ای مترادف این گونه استفاده می‌کند:

«گفته می‌شود این چیز در میان مردم به شورا گذاشته شده است، هنگامی که دربارهٔ آن مشورت کنند و این واژه [شورا] از مشاوره گرفته شده و مشاوره عبارت است از تحقیق و بررسی در سخن وکلام، تا حق روشن شود؛ یعنی هیچ کاری را به‌طور انفرادی انجام نمی‌دهند مگر اینکه با غیرخود دربارهٔ آن مشورت کنند».[2]

در لسان‌العرب نیز چنین رویکری دیده می‌شود. در این کتاب شورا، مشورت، تشاور، و مشاوره از یک ریشه، به مفهوم استخراج نظریه به‌واسطهٔ رجوع بعضی به بعضی دیگر، دانسته شده است.[3]

---

۱. فخرالدین طریحی، مجمع‌البحرین، بی‌جا: الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق، ج۲، ص ۵۵۹.

۲. همان.

۳. محمدبن‌مکرم، لسان‌العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۳.

بنابراین، می‌توان گفت درآثار لغوی، شورا و مشورت تفکیک نگردیده است. بر این اساس، درآثاری که به معنای اصطلاحی آن پرداخته شده، با فرض این تساوی مفهومی، عمدتاً به سراغ «شورا» رفته‌اند و دربارهٔ آن بحث و بررسی صورت گرفته است و درواقع، «مشورت» دیگر چندان مورد توجه قرار نگرفته است. به عنوان نمونه، «فرید عبدالخالق»، مقصود از شورا را در اصطلاح سیاسی «حق امت در مشارکت سیاسی» در امور حکومت و تصمیم‌گیری، می‌داند.[1] محمد عبدالقادر ابوفارس در تعریف شورا می نویسد:

«شورا، در تضارب آراء مختلف وجهت‌گیری نظرات مطرح‌شده در مورد یک قضیه وآزمون آنها از سوی صاحبان خرد برای رسیدن به‌نظر درست یا صحیح‌ترین و نیکوترین نظراستفاده شده است، تا براساس آن عمل شده و بهترین نتایج حاصل گردد.»[2]

و نیز محمدمهدی شمس‌الدین در توضیح مفهوم وجایگاه شورا آن را پایهٔ مشروعیت تصمیمات سیاسی می‌داند و می گوید:

«مشروعیت هیچ حکم سیاسی - برای حاکم غیرمعصوم — و هیچ تصرفی در شئون عمومی جامعه ثابت نمی گردد، مگرآنکه بر پایه مبدأ شورا بنا گردد.»[3]

با توجه به آنچه به عنوان نمونه اشاره شد، می‌توان مترادف دیدن «شورا» و «مشورت» را در بیشتر آثاری که در این‌باره تدوین یافته‌اند، مشاهده کرد. اگرچه این امر با توجه به مفهوم لغوی این دو واژه صحیح به‌نظر می‌رسد، و درنتیجه عدم توجه به تفاوت مفهومی این دو در آثاری که به مفهوم اصطلاحی شورا پرداخته‌اند نیز منطقی

---

۱. فرید عبدالخالق، فی الفقه السیاسی الاسلامی، قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۹ق، ۱۹۹۸ م، ص ۴۱.

۲. محمدعبدالقادر ابوفارس، حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها، بی‌جا: دارالفرقان، ۱۹۸۷، ص ۱۰.

۳. محمدمهدی شمس‌الدین، فی الاجتماع السیاسی الاسلامی، بیروت: المؤسسة‌الجامعیة للدراسات و النشر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۷.

می‌باشد، به‌نظرمی‌رسد تفاوت مفهومی انجام‌گرفته میان این دو واژه در برخی از آثار، ظرفیت مناسبی را در اختیار پژوهشگر «شورا» قرار می‌دهد؛ ظرفیتی که براساس آن می‌توان در حوزه اندیشهٔ سیاسی نتایج سودمندی را به دست آورد. مقاله حاضر، با چنین رویکرد مفهومی مباحث خود را دنبال می‌کند. بر این اساس، اشاره‌ای گذرا به این تفکیک مفهومی را ضَروری می‌بیند.

توفیق محمد الشاوی ازجمله نویسندگانی است که در آثار خود به شورا توجه خاصی نموده است. وی در دو اثر مهم خود به نام «فقه الشوری والاستشارة» و «الشوری اعلی مراتب الدیمقراطیة» برتفکیک مفهومی شورا از مشورت تأکید کرده است. وی شورا به معنای عام را مترادف مشورت دانسته و شورا به معنای خاص را متمایز از مشورت معرفی می‌کند و می‌گوید:

«باید بین شورا به معنای عام و موسع که شامل هر مشورت کردن وتبادل رأی، ولو غیر الزام‌آورمی‌شود [با شورا به معنی خاص] تفکیک کرد وآن را مشورت یا استشاره نامید و از معنای مضیق شورا جدا کرد که مقصود از آن تصمیم الزام‌آوری است که از جماعت صادر می‌شود وآن را شورا می‌نامیم.»[1]

از نظر وی شورا به معنای عام را می‌توان مشورت، مشاوره، تشاور یا حوار نامید؛ امّا شورا به معنای خاص «الجماعة» یا «شوری الجماعیة» نامیده می‌شود. شورا به معنای خاص، از نظر وی، نخست یک نظریه و اصل انسانی، در مرحلهٔ دوم یک نظریهٔ اجتماعی و اخلاقی و در مرحله بعد یک قانون برای نظام حکومت است.[2] به این ترتیب، شورا به معنای خاص از چنان عمومیتی برخوردار می‌گردد که می‌توان بر پایهٔ آن تصمیم‌گیری در سه ساحت فردی، اجتماعی و سیاسی را صورت بخشید. شورا به

---

۱. توفیق محمد الشاوی، فقه‌الشوری و الاستشارة، چاپ دوم، قاهره: دارالوفاء، ۱۴۱۳ق، ص۷.

۲. همان، ص۲۱.

این مفهوم در دو سطح عمومی و خصوصی مطرح می‌باشد. در سطح عمومی شورای جماعت یا تودهٔ مردم تحقق می‌یابد که شاوی آن را وسیله‌ای شرعی برای صدور تصمیم از سوی مردم معرفی می‌کند.[۱] این شورا که در قالب «رأی عمومی» مردم تحقق‌پذیر است، از اهمیت زیادی در تصمیم‌گیری در امور اساسی برخوردار می‌باشد. در سطح خصوصی، شاوی از شوراهای تخصصی یاد می‌کند که در زمینه‌های مختلف و به تناسب تخصص‌های لازم به نمایندگی از مردم تشکیل می‌شوند. شاوی در این‌باره از دو شورای تخصصی «علما یا اهل ذکر» و «اهل حل و عقد یا مجلس نمایندگان» به نمایندگی از مردم سخن می‌گوید:

«نیابت اهل حل و عقد از امت در اعمال شورا در حوزهٔ سیاسی، و نیابت علما و اهل ذکر از امت در اعمال شورا در اجماع و اجتهاد در حوزهٔ قانونگذاری شرعی».[۲]

شاوی، به‌تفصیل دربارهٔ اقسام شورا و چگونگی تحقق آنها در دوران حاضر سخن گفته است، که به علّت عدم ارتباط مستقیم آنها با موضوع مقاله از اشاره به آنها خودداری می‌کنیم. اشاره به آنچه گذشت، تنها برای استفاده از ایده تفکیک مفهومی شورا از مشورت بود که در بخش دوم براساس این تفکیک مفهومی به بررسی شورا و مشورت در سیرهٔ نبوی می‌پردازیم.

## ۲. سیرهٔ نبوی

سیرهٔ نبوی دیگر مفهوم اصلی به‌کاررفته در عنوان مقاله است که اشاره‌ای به مفهوم آن لازم به نظر می‌رسد. اگرچه در این عنوان سیره به‌طورعام به کار رفته است، بی‌تردید با توجه به موضوع مقاله، مقصود از سیره در اینجا سیرهٔ سیاسی است. توضیح مفهوم سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ مستلزم توضیح تفاوت آن با «رفتار سیاسی پیامبر ﷺ» از یک‌سو و ارتباط آن با

---

۱. همان، ص ۸۰

۲. همان.

«سنت پیامبرﷺ» از سوی دیگر است. تفاوت سیرهٔ سیاسی با رفتار سیاسی را با توجه به تفاوت معنای «سیره» و «سیر» می‌توان توضیح داد. استاد مطهری در این‌باره می‌نویسد:

«سیره در زبان عربی از مادهٔ «سیر» است. سیر یعنی حرکت، رفتن، راه رفتن، امّا، سیره یعنی نوع راه رفتن. سیره بر وزن فعله است و فعله در زبان عربی دلالت می کند بر نوع... بنابراین، سیر معادل رفتار است ولی سیره یعنی نوع رفتار، سبک رفتار و در اصطلاح سیره عبارت از متد و اسلوب خاصی است که افراد صاحب‌سبک و صاحب‌منطق در سیر خودشان به کار می برند.»[۱]

با توجه به این تمایز مفهومی، می‌توان سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ را نوع خاصی از رفتار سیاسی وی دانست که با مختصاتی قابل شناسایی است. این مختصات درواقع، همان اصولی است که برآن رفتار حاکم است و رفتار مطابق آن اصول شکل می گیرد. این مفهوم از سیرهٔ سیاسی، با مفهوم لغوی سیره ـ طریق ـ که در برخی از کتاب‌های لغوی اشاره کرده‌اند، هماهنگی دارد.[۲]

سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ به مفهوم سبک و نوع رفتار سیاسی مبتنی بر اصول خاص، ارتباط وثیقی با «سنت» وی پیدا می کند. سیرهٔ سیاسی از این‌رو، که برگرفته از رفتار سیاسی خاص پیامبرﷺ است، ارتباطی با عمل و رفتار سیاسی امروزی مسلمانان پیدا نمی کند، امّا این سیره از طریق مفهوم سنت چنین ارتباطی را با زندگی سیاسی امروزی برقرار می سازد. به عبارت دیگر، «حجیت» سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ، تنها از طریق مفهوم سنت تحقق می‌یابد. این سیره برای زندگی سیاسی امروزی مسلمانان از این جهت حجیت دارد و لازم‌الاجرا تلقی می گردد، که بخشی از سنت پیامبرﷺ به حساب می‌آید. بنابراین، اگرچه از نظر

---

۱. مرتضی مطهری، سیری در سیرهٔ نبوی، چاپ چهارم، تهران: صدرا، ۱۳۷۴، ص ۴۷.

۲. به عنوان نمونه بنگرید به: محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس من الجواهر القاموس، بیروت: دارالمکتبة الاحیاء التراث العربی، ۱۳۰۶ق، المجلد الثالث، ص ۲۸۷.

مفهومی میان سیره و سنت تفاوت وجود دارد ـ سیره به مفهوم اصول حاکم بر رفتار، اما سنت به مفهوم رفتار و گفتاری که بیانگر حکم الهی است ـ می‌توان به این نکتهٔ اساسی اشاره کرد که سیره حجیت خود را از سنت می‌گیرد. سنت از نظر فقهی خود حجت است اما سیره فی‌نفسه برای ماحجت نیست، مگر آنکه به سنت برگردد. استاد مطهری به این تفاوت این‌گونه اشاره می‌کند:

«روش رهبری با مسئلهٔ کتاب و سنت متفاوت است، کتاب و سنت یعنی خود قانون، روش رهبری به متن قانون مربوط نیست، کیفیت رهبری مردم، اختیاراتی که یک رهبر دارد به تصمیمات یک رهبر مربوط می‌شود.»[1]

بنابراین، می‌توان گفت در حالی که سنت بیانگر حکمی از احکام الهی است، سیره همیشه این‌گونه نیست. سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ با هدف تشریع همیشه ایجاد نمی‌شود؛ از این‌رو، تنها آنگاه که این سیره به هدف تشریع شکل گیرد و یا دربرگیرنده اصولی باشد که منعکس‌کنندهٔ سنت پیامبر ﷺ باشد، به منزلهٔ سنت است و برای زندگی سیاسی امروزی مسلمانان حجت و لازم‌الاجراء تلقی می‌گردد.

با توجه به نکاتی که به‌اختصار در توضیح مفهوم سیرهٔ سیاسی و تفاوت آن با رفتار سیاسی و ارتباط آن با سنت بیان گردید، می‌توان به نکتهٔ دومی که رویکرد مفهومی و نظری مقالهٔ حاضر را تکمیل می‌کنند، اشاره کرد. در مقالهٔ حاضر، علاوه بر تفکیک شورا از مشورت با استناد به قرآن کریم به عنوان نخستین منبع تشریع، حجیت شورا و مشورت را توضیح داده‌ام، از این طریق ارتباط شورا و مشورت را در سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ با سنت وی تبیین کرده برحجیت و لازم‌الاجراء بودن آنها در زندگی سیاسی امروزی مسلمانان استدلال می‌کنم. به‌زعم نگارنده، تنها در چنین صورتی است که می‌توان ضرورت شرعی شورا و مشورت را به عنوان سیره سیاسی پیامبر ﷺ در دوران کنونی اثبات کرد.

---

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، چاپ یازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۸۱، ج ۱۷، صص ۱۷۰ ـ ۱۷۱.

## مشورت در سیره سیاسی پیامبرﷺ

تردیدی نیست که درسیرهٔ نبوی مشورت به کرات مورد توجه قرارگرفته است. بحث از مشورت در این سیره، در دو مرحلهٔ اثبات مشروعیت وجایگاه آن لازم به‌نظر می‌رسد. مشروعیت مشورت با مراجعه به آیات قرآن قابل اثبات است. در سورهٔ شوری می‌خوانیم:

«و کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را بر پا می‌دارند وکارهایشان به‌صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه به آنها روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند».[1]

در این آیه، مشورت به عنوان یکی از ویژگی‌ها و خصایص مؤمنان در کنار به پا داشتن نماز و انفاق کردن مطرح شده است. بی‌تردید، این آیه بر رجحان مشورت در زندگی مسلمانان دلالت دارد. این آیه در مکه نازل شده است، از این‌رو، قبل از تأسیس دولت به دست پیامبرﷺ بوده و ناظر به زندگی عمومی، و نه سیاسی مسلمانان باید تفسیر گردد. بر این اساس می‌توان این آیه را با توجه به تفکیک مفهومی مشورت از شورا، ناظر به مشورت به عنوان یک امر مطلوب دانست. درواقع، این آیه درصدد طرح مشورت‌خواهی به عنوان یک عادت اجتماعی به‌منظور فرهنگ‌سازی است. در سخنان پیامبرﷺ که سیرهٔ نظری و سنت کلامی وی را تشکیل می‌دهد نیز می‌توان تأکیداتی بر مشورت و رجحان آن یافت. به عنوان نمونه، پیامبرﷺ می فرماید:

«کسی در کارهایش مشورت نمی‌کند، مگر اینکه به راه راست و مطلوب هدایت می‌شود».[2]

در جایی دیگر می‌فرماید:

---

۱. والذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون. شوری(۴۲): ۳۸.

۲. انه ما من رجل یشاور احداً الا هدی الی الرشد. محمد محمدی ری‌شهری، میزان‌الحکمة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ج۵، ص ۲۱۱.

«هنگامی که زمامداران شما نیکان شما باشند و توانگران شما سخاوتمندان و کارهایتان به مشورت انجام گیرد، در این موقع روی زمین از زیر زمین برای شما بهتر است (شایستهٔ حیات وزندگی هستید)».[1]

در جایی دیگر، برای اینکه مسلمانان از مشورت بتوانند بیشترین استفاده را کنند، به توصیف ویژگی‌های لازم برای اهل مشورت پرداخته است و خطاب به امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

«ای علی، با آدم ترسو مشورت نکن که راه خروج (از مشکلات) را بر تو تنگ می‌کند و با بخیل نیز مشورت نکن که تو را از (بذل و بخشش) و رسیدن به هدف باز می‌دارد وبا حریص نیز مشورت نکن که حرص وآز را برای تو زینت می‌دهد و تو را به خطا می‌کشاند».[2]

در سیرهٔ عملی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز می‌توان توجه به اصل مشورت‌خواهی را مشاهده کرد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله خود در مواردی متعدد در اموری از قبیل صنعت، تجارت و کشاورزی با دیگران مشورت می‌کرد و خود نیز مورد مشورت قرار می‌گرفت.[3]

به عنوان نمونه، می‌توان به قضیه‌ای خاص در این‌باره اشاره کرد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با توجه به عادت مشورت‌خواهی و مشورت‌دهی که در زندگی خودش داشت، به هنگام ورود به مدینه خطاب به برخی از کشاورزان مدینه، یکی از فنون کشاورزی دربارهٔ درختان خرما را جهت باردهی بیشتر بی‌فایده دانست وآنها نیز کار همیشگی خود را کنار

---

۱. و اذا کان امراؤکم خیارکم و اغنیاؤکم سمحاء کم و امرکم شوری بینکم فظهر الارض خیرلکم من بطنها. ابومحمد الحسن‌بن‌الحسین‌بن‌شعبه، **تحف العقول عن آل‌الرسول**، بخش مواعظ النبی و الحکمة، بی‌جا: مؤسسة‌النشرالاسلامی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶.

۲. یا علی لاتشاور جباناً فانّه یضیق علیک المخرج و لاتشاور البخیل فانّه یقصر بک عن غایتک و لاتشاور حریصاً فانّه یزین لک شرّها. همان، ص ۳۸.

۳. احمدبن‌علی‌بن‌حجرالعسقلانی، **الاصابة**، تحقیق عادل احمد عبدالموجر و علی محمد معرض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص ۱۴۸.

گذاشتند اما به همین سبب با کمبود محصول خرما مواجه شدند ودوباره فن گذشته را از سر گرفتند. عکس‌العمل پیامبرﷺ این بود که:

«آنچه مربوط به امور دنیای شما می‌شود، شما به آن داناترید، و من نسبت به امور اخروی شما از شما داناترم».[1]

دقت در این حادثه به‌خوبی بیانگر روحیهٔ مشورت‌خواهی و مشورت‌دهی پیامبرﷺ در زندگی عمومی مردم و ارتباط تنگاتنگ وی با مردم در زندگی اجتماعی است. در این موضوع‌ها پیامبرﷺ نه به عنوان یک زمامدار و نه به عنوان یک رسول، بلکه به عنوان یک هم‌نوع به چنین تعاملی دست می‌زند و به این طریق به مسلمانان می‌آموزد که بهترین شیوهٔ زندگی جمعی، به‌کارگیری مشورت است. در چنین مواردی، درواقع، می‌توان شاهد شکل‌گیری فضای گفتگو در عرصهٔ عمومی بود که در آن انسان‌ها به عقلانیت به دست آمده از طریق استدلال‌ها و نقطه‌نظریات مطرح‌شده به‌راحتی تن می‌دهند و براساس آن زندگی جمعی خود را سامان می‌دهند. در چنین فضایی، افراد خود را در جایگاهی یکسان می‌بینند و به همین دلیل تنها معیار ترجیح یک نظر، قدرت اقناع آن است. به همین دلیل در موارد زیادی، در دوران پیامبرﷺ به‌دلیل برتری وی، یاران پیامبرﷺ پس از شنیدن نظرش در بارهٔ برخی از امور روزمره، از وی می‌پرسیدند که آیا در این‌باره وحی صادر شده است که در غیر این‌صورت آزادانه در برابر پیامبرﷺ نظرخود را ابراز می‌داشتند. بی‌تردید، در ایجاد چنین فضایی، پیامبرﷺ نقش بسیار داشت، و با دادن فرصت به یاران خود زمینهٔ ایجاد این فرهنگ عمومی را فراهم می‌ساخت. برخی از آیات قرآن به این واقعیت اشاره دارند:

«به (برکت) رحمت الهی، در برابرآنان (مردم) نرم و مهربان شدی و اگرخشن و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند...».[2]

---

۱. ما کان من امر دنیاکم فانتم اعلم به و انا اعلم بامور آخرتکم. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، تهران: مکتبة الاسلامیه، ۱۳۹۸ق، ج ۳، باب‌البخل، حدیث۲۱، ص ۳۰۴.

۲. فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک... آل عمران (۳): ۱۵۹.

بی‌تردید، روحیهٔ مشورت‌خواهی و پرهیز از خودرأیی و تک‌روی مستلزم برخورداری از خصلت «گوش‌سپاری» به دیگران و تحمل آنان است. پیامبر ﷺ به اندازه‌ای از این ویژگی برخوردار بود که به او تهمت دهن‌بینی وساده‌لوحی می‌زدند که خداوند با رد چنین تهمتی، این خصلت را گوش‌سپاری نیک معرفی می‌کند:

> «از آنها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: او آدم خوش‌باوری است. بگو: خوش‌باور بودن او به نفع شماست؛ (ولی بدانید) او به خدا ایمان دارد و (تنها) مؤمنان را تصدیق می‌کند؛ و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند...»[1]

بنابراین، می‌توان به این جمع‌بندی اشاره کرد که در سیرهٔ پیامبر ﷺ مشورت‌خواهی و مشورت‌دهی به عنوان یکی از خصایص وی، مشاهده‌پذیر است. علاوه بر این وی با ترغیب دیگران به این امر، زمینه‌های لازم را برای گسترش فرهنگ مشورت‌خواهی ومشورت‌دهی در جامعهٔ اسلامی فراهم می‌سازد. مشورت به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم فرهنگ عمومی مردم در زندگی اجتماعی خود، در دوران پیامبر ﷺ، نتیجهٔ تلاش گستردهٔ وی به حساب می‌آید. با چنین تلاشی، زمینهٔ حضور مؤثر شورا به عنوان یک نهاد تصمیم‌ساز در زندگی سیاسی مسلمانان فراهم می‌گردد، که در ادامه به توضیح جایگاه آن در دولت اسلامی پیامبر ﷺ می‌پردازیم.

## شورا در سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

شورا در سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ یکی از اصول اساسی زندگی و نظم سیاسی در عرصهٔ تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری است. مقصود از شورا در این مقاله، همان‌طور که اشاره

---

۱. و منهم الذین یؤذن النبی و یقولون هو اذن خیر لکم یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین و رحمة للذین ءامنوا منکم... توبه (۹): ۶۱.

شد، به عنوان یک نهاد یا یک انجمن مردمی برای تصمیم‌گیری در زندگی عمومی و سیاسی است، نه شورا به عنوان مرجع تأسیس دولت و مشروعیت‌دهنده آن. بحث دربارهٔ شورا به عنوان نهاد و یا سازوکار تصمیم‌گیری، ازجهات مختلفی امکان‌پذیر است که در اینجا تنها به دو بحث مهم مشروعیت و جایگاه آن در سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ اشاره می‌کنیم. مشروعیت شورا در سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ نیز بی‌تردید، با مراجعه به آیات قرآن اثبات‌پذیر است. مهم‌ترین آیه‌ای که در این‌باره به آن می‌توان استناد کرد، در سورهٔ آل عمران است:

«به (برکت) رحمت الهی در برابرآنان (مردم) نرم و مهربان شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند، پس آنها را ببخش و برای آنان آمرزش بطلب و در کارها با آنان مشورت کن اما هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد».[1]

این آیه که پس از جنگ احد نازل شده است، به‌صراحت و با به‌کارگیری صیغهٔ امر «شاور» بر وجوب و درنتیجه مشروعیت شورا دلالت می‌کند. با وجود اینکه نتیجهٔ عمل به‌نظر شورا و اکثریت، مبنی برخروج از مدینه برای دفاع، به‌دلیل سرپیچی برخی از مسلمانان از دستور پیامبرﷺ و ترک جایگاه از قبل تعیین‌شده برای آنان برای جمع‌آوری غنایم، به نتایج ناگواری انجامید، در این آیه همچنان پیامبرﷺ به شورا امر شده است. از این‌رو، این آیه تأییدی بر رفتار پیامبرﷺ در به‌کارگیری شورا و عمل به نتیجه آن به حساب می‌آید و به این ترتیب، این رفتار پیامبرﷺ بخشی از سیرهٔ سیاسی وی را درتصمیم‌گیری‌ها تشکیل می‌دهد. آیت‌الله نائینی براین اساس شورایی‌بودن نظام سیاسی اسلامی را توضیح داده است و با ارجاع به این سیره، مشروعیت شورا را اثبات می‌کند. به گفتهٔ وی:

---

۱. فبما رحمة من الله لنت لهم ولو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک فأعف عنهم و استغفرلهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی‌الله ان الله یحب المتوکلین. آل عمران (۳): ۱۵۹.

«دلالت آیهٔ مبارکهٔ و شاورهم لامر که عقل کل و نفس عصمت پیامبر ﷺ را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند... در کمال بداهت و ظهور است».[1]

پیامبر ﷺ براساس این ابلاغ الهی و با توجه به وجود منافع عقلایی فراوان در مراجعه به شورا، در مسائل عمومی و امور سیاسی اجتماعی به‌کرات به شورا عمل نموده است. به عنوان نمونه، در مواردی متعدد، به‌ویژه درامور نظامی، به شورای خاص کارشناسان و یاران خود مراجعه نموده است. پیامبر ﷺ دربارهٔ چگونگی دفاع از مدینه در طی جنگ احد[2] و برای نظرخواهی، در روز خندق و روز بدر[3] با شورای اصحاب و یاران خود گفتگو و تبادل‌نظر نموده است.

با توجه به آنچه گذشت، مشروعیت مراجعه به شورا در سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ آشکار می‌گردد. ضرورت عمل به شورا هم در قرآن مشاهده می‌شود و هم چگونگی عمل به آن را در سیرهٔ عملی پیامبر ﷺ می‌توان ملاحظه کرد. تبیین جایگاه شورا در سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ پس از اشاره به مشروعیت آن، از جمله مباحث بسیار مهم است که دربارهٔ آن سخنان بسیار و مطالب متعددی مطرح و ارائه گردیده است. این سخنان و مطالب عمدتاً در پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل ارائه گردیده است: چرا به‌رغم برخورداری پیامبر ﷺ از ویژگی عصمت، به مراجعه به شورا امر شده است؟ فلسفهٔ امر به شورا چیست؟ آیا پیامبر ﷺ ملزم به عمل به رأی شورا و اکثریت هم بوده است؟ آیا تفاوتی میان پیامبر ﷺ به عنوان حاکم اسلامی با دیگر حاکمان اسلامی وجود دارد؟

---

۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مقدمه و توضیح سیدمحمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱، صص ۸۱ـ ۸۲.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، مغازی تاریخ جنگهای پیامبر ﷺ، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ج۲، صص ۱۵۲ ـ ۱۵۵.

۳. عزالدین‌بن‌الاثیر، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م، ج۲، ص ۲۰۵ (درباره خندق)، ص ۲۲۴ (درباره بدر).

پاسخ به این پرسش‌ها اگرچه عمدتاً مربوط به دوران پیامبرﷺ می‌باشد، اما اهمیت زیادی در مباحث مربوط به شورا در زندگی سیاسی امروزی مسلمانان دارد. از این‌رو، در اینجا به‌دلیل اهمیت بسیار جایگاه شورا در دوران معاصر، اشاره‌ای کوتاه به دیدگاه‌های موجود دربارهٔ شورا به عنوان یک نهاد و انجمن در فرآیند تصمیم‌گیری سیاسی - اجتماعی و تطبیق آنها با سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ لازم به‌نظر می‌رسد. بدیهی است، با مراجعه به سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ می‌توان نسبت به این دیدگاه‌ها داوری نمود؛ چون همان‌طورکه قبلاً نیز اشاره شد، سیرهٔ سیاسی از نظر معرفت‌شناختی به عنوان «سنت» دومین منبع پس از قرآن شناخته می‌شود.

به‌طورکلی درباره شورا به عنوان یک نهاد یا انجمن تصمیم‌گیرنده، دو دیدگاه کلی وجود دارد:

۱. شورا بر حاکم، قبل از تصمیم‌گیری واجب است؛

۲. شورا برای حاکم استحباب دارد و بر او واجب نیست.[۱]

این تقسیم از دیدگاه‌های شورا، اگرچه به‌طور دقیق با توجه به معیار زمان طرح دیدگاه‌ها دربارهٔ شورا تبیین‌پذیر نیست، می‌توان به‌طور نسبی چنین معیاری را مبنای این تقسیم دانست. بر این اساس، می‌توان دیدگاه استحباب شورا را متعلق به دوران گذشته و دیدگاه وجوب را مربوط به دوران معاصر دانست. در دوران گذشته، اکثر اندیشمندان مسلمان، شورا به عنوان نهاد و انجمن تصمیم‌گیرنده را امری الزامی بر حاکم اسلامی تلقی نکرده، صرفاً بر استحباب و مطلوبیت آن تأکید نموده‌اند. بی‌تردید، پیامد نظری این دیدگاه انکار الزام‌آوری شورا و پیامدِ عملیِ آن، عدم ضرورت عمل به آن از سوی حاکم اسلامی است. به عنوان نمونه در برخی از تفاسیر قدیم اهل سنت در این‌باره می‌خوانیم:

«شورا مبتنی بر اختلاف آراء است و مشورت‌کننده با توجه به این آراءِ اختلافی، در پایان خود یکی را انتخاب می‌کند».[۲]

---

۱. محمد عبدالقادر ابوفارس، پیشین، ص ۱۸.

۲. همان، ص ۸۹.

فردی‌بودن حکومت‌ها و عدم شکل گیری حکومت‌های مردمی در دوران گذشته، یکی از عوامل مهم طرح دیدگاه استحباب و درنتیجه الزام‌آور نبودن آن به حساب می‌آید. با وجود این، در اندیشهٔ برخی از نویسندگان معاصر نیز می‌توان چنین دیدگاهی را مشاهده کرد. به عنوان نمونه محمد سعید رمضان البوطی دراین‌باره می‌نویسد:

«شورا در شریعت اسلامی مشروعیت دارد، اما امری الزامی نیست... پس هرگاه حاکم اسلامی در بین آراءِ مختلف چیزی پیدا کرد که در کنار ادلهٔ شرعی موجب اطمینان نفس او شد، به همان رأی عمل می‌کند. در غیر این‌صورت، حاکم مختار است هر نظری را که خواست اتخاذ نماید. تنها به این شرط که با نصی از کتاب، سنت و اجماع مخالف نباشد.»[1]

در دوران معاصر اکثر اندیشمندان مسلمان دیدگاه وجوب و الزامی بودن شورا را پذیرفته‌اند؛ برخی از آنان علاوه بر این، الزام‌آور بودن شورا را نیز مطرح نموده‌اند. اقبال عمومی به نظام‌های سیاسی مردمی در پی تحولات سیاسی ـ اجتماعی در دوران معاصر، نوعی اقبال به نظریه‌پردازی در میان اندیشمندان سیاسی مسلمان را نیز به دنبال داشت. مراجعه به اصل شورا به عنوان یکی از عناصر نظام‌های سیاسی مردمی در ساحت تصمیم‌گیری، در این جهت صورت گرفته است. از نظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان در شورا به عنوان آموزه‌ای اسلامی، ظرفیت تئوریک مناسبی برای طرح تصمیم‌گیری دموکراتیک و جمعی وجود دارد؛ از این‌رو، تلاش کرده‌اند با ارائهٔ استدلال‌هایی، الزامی بودن و نیز الزام‌آور بودن آن را اثبات نمایند. برخی از این استدلال‌ها صرفاً با مراجعه به قرآن صورت گرفته است که به عنوان نمونه، می‌توان به تفسیر مودودی، از علمای معاصر اهل سنت، اشاره کرد. وی ذیل آیه «و امرهم شوری بینَهم» به این نکته اشاره می‌کند که در این آیه از حاکم اسلامی خواسته شده است که با مراجعه به شورا امور مردم را اداره نماید، نه اینکه صرفاً نظریات آنها را دریافت کند.[2] بر این اساس از

---

۱. همان، ص ۹۵.

۲. همان، ص ۱۴۴.

نظر مودودی، حاکم اسلامی، موظف است به‌نظر شورا عمل نماید. برخی دیگر از اندیشمندان معاصر اسلامی به استدلال‌های عقلی روی آورده و از این جهت الزامی و الزام‌آور بودن شورا را پذیرفته‌اند. به عنوان نمونه، محمد رشیدرضا پیروی از رأی اکثریت را از سوی حاکم اسلامی با توجه به اینکه درآن منفعت آیندهٔ مسلمانان وجود دارد و نیز جمهور مردَم بیشتر اوقات کمتر دچار خطا می‌شوند و نیز خطر واگذاری امور به یک شخص بیشتر است، لازم می‌داند.[1] علاوه بر این، در برخی از آثار، بر بی‌معنا بودن شورا در صورت عدم پیروی از رأی اکثریت اهل شورا تأکید گردیده است و بر این اساس، ضرورت پیروی از رأی اکثریت مطرح شده است.[2]

دیدگاه وجوب شورا و الزام‌آور بودن آن، در بین برخی از اندیشمندان معاصر شیعی نیز مورد توجه و پذیرش قرار گرفته است. به عنوان نمونه، آیت‌الله نائینی پس از آنکه وجوب شورا را با مراجعه به آیهٔ «و شاورهم فی الامر» اثبات می‌کند، با تمسک به سیرهٔ پیامبرﷺ بر الزام‌آور بودن شورا این‌گونه استدلال می‌کند:

«حتی در غزوه احد با اینکه رأی مبارک شخص حضرتش با جماعتی از اصحاب عدم خروج از مدینه مشرفه را ترجیح فرموده و بعد هم همه دانستند که صلاح و صواب همان بود، مع‌هذا چونِ اکثریت آراء بر خروج مستقر بود، از این‌رو، با آنان موافقت... فرمود.»[3]

همان‌طوری که از کنار هم قرار دادن عبارات نائینی ملاحظه می‌گردد، مشروعیت اصل شورا وتصمیم‌گیری شورایی با مراجعه به آیات قرآن اثبات گردیده است، سپس، الزام‌آور بودن آن با سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ به عنوان «سنت» تبیین می‌گردد. در دیدگاه شهید صدر، از دیگر اندیشمندان معاصر شیعی، نیز حق تشکیل شورا در حکومت

---

۱. همان، ص ۱۴۷.

۲. همان، ص ۱۴۸.

۳. محمدحسین نائینی، پیشین، ص ۸۳

اسلامی برای مردم به رسمیت شناخته شده است[1] و فلسفهٔ آن را با مراجعه به قرآن و سیرهٔ پیامبر ﷺ، ابلاغ اصل مسئولیت‌پذیری امت معرفی می کند:

«خداوند بر پیامبرش واجب کرده است ـ با اینکه رهبر معصوم است ـ با جامعه و امتش به مشورت بپردازد تا مسئولیت آنها را در انجام خلافت الهی به آنها بفهماند».[2]

از نظر علامه فضل‌الله، از علمای معاصر شیعی در لبنان، باید میان دوران حاکم اسلامی معصوم و دوران غیرمعصوم تفکیک کرد و به ضرورت پیروی از شورا در دوران غیبت قائل گردید. به گفتهٔ وی، فقیه باید به جامعه رویکردی باز داشته باشد و جامعه را در چگونگی تصمیم‌سازی مشارکت دهد.[3]

دیدگاه وجوب و الزام‌آوری رأی اکثریت در فرآیند شورا، در چارچوب نظریهٔ ولایت عامه فقیه نیز مورد توجه قرارگرفته و با استدلال‌هایی عمدتاً عقلی برخی از سوی طرفداران این نظریه مورد پذیرش قرار گرفته است. به عنوان نمونه، صالحی نجف‌آبادی در این‌باره می‌نویسد:

«حکومت دینی یعنی حکومت شورایی و ولی فقیه می باید با صاحب‌نظران و نمایندگان مردم مشورت کند و در تشخیص موضوعات و تصمیم‌گیری‌ها تابع نظر اکثریت باشد».[4]

امام خمینی ﵀ به عنوان مهم‌ترین نظریه‌پرداز نظریهٔ ولایت عام فقیه در دوران معاصر نیز، تعیین‌کنندگی رأی و نظر مردم را پذیرفته است و از طریق سازوکار شوراهای مردمی درصدد تحقق آن بر می‌آید. به گفتهٔ وی:

---

۱. محمدباقر صدر، خلافة‌الانسان و شهادة‌الانبیاء، تهران: جهادالبناء، ۱۳۹۹ق، ص ۳۷.

۲. همان، ص ۳۸.

۳. حسن حنفی، اسلام سیاسی، مجلهٔ حکومت اسلامی، سال دوم، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۱، ص ۲۴.

۴. نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، ولایت فقیه، حکومت صالحان، تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۶۳، ص ۲۷۸.

«در جهت استقرار حکومت مردمی در ایران و حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش که از ضرورت‌های نظام جمهوری اسلامی است، لازم می‌دانم بی‌درنگ به تهیهٔ آیین‌نامهٔ اجرایی شوراها برای ادارهٔ امور محل شهر و روستا در سراسر ایران اقدام و پس از تصویب به دولت ابلاغ نمایید تا دولت بلافاصله به مرحلهٔ اجرا درآورد».[1]

در جایی دیگر نیز این‌گونه به ضرورت تبعیت از رأی اکثریت مردم اشاره می‌کند:

«در اینجا آراء ملت حکومت می‌کند، اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد و این ارگان‌ها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت برای هیچ‌یک از ما جایز نیست».[2]

با توجه به آنچه گذشت، به‌اختصار دو دیدگاه استحباب و وجوب شورا و نیز تعدد طرفداران دیدگاه وجوب و الزام‌آوری شورا و رأی اکثریت و قرارداشتن آن‌ها در یک طیف گسترده در دوران معاصر آشکار گردید. در ادامه، با مراجعه به سیرهٔ سیاسی اجتماعی پیامبر ﷺ به داوری دربارهٔ این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

به‌نظر می‌رسد بتوان با تفکیک تصمیم‌سازی از تصمیم‌گیری در سیرهٔ سیاسی اجتماعی پیامبر ﷺ، به بررسی دیدگاه‌های مذکور پرداخت. مقصود از تصمیم‌سازی، فرآیندی است که در آن اقداماتی برای فراهم شدن زمینه‌های لازم برای گرفتن یک تصمیم انجام می‌گیرد. اقداماتی از قبیل تهیه دستور جلسه و طرح مسئلهٔ مورد مشورت، طرح دیدگاه‌های موافق و مخالف و در نهایت، ارائهٔ استدلال بر این دیدگاه‌ها، فرآیندی را تشکیل می‌دهند که می‌توان از آنها به فرآیند تصمیم‌سازی یاد کرد. اما تصمیم‌گیری ناظر به مرحله‌ای است که در آن یک دیدگاه ترجیح داده می‌شود و به

---

۱. روح‌الله خمینی (امام خمینی(ره))، صحیفهٔ نور، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ج۶، ص۱۰۷.

۲. همان، ج ۱۴، ص ۱۰۹.

عنوان دیدگاه پذیرفته شده اعلام می‌گردد. بنابراین، تصمیم‌گیری درواقع، از تصمیم‌سازی آغاز می‌شود و با پذیرش یک رأی و دیدگاه پایان می‌یابد.

از دیدگاه نوشتار حاضر، در سیرهٔ نبوی می‌توان به چنین تفکیکی باور داشت. پیامبر ﷺ در مرحلهٔ تصمیم‌سازی ملزم به مراجعه به شورا و یاران خود بوده است، اما در مرحلهٔ تصمیم‌گیری ملزم به پیروی از نظر اکثریت شورا نبوده است. به‌زعم نگارنده، به‌وضوح چنین تفکیکی را می‌توان در آیهٔ «و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله» مشاهده کرد. وجوب مراجعهٔ پیامبر ﷺ به شورا و امر به مشورت با آنان «و شاورهم فی‌الامر» در مرحلهٔ تصمیم‌سازی است و امر به توکل بر خداوند به هنگام اخذ تصمیم «فاذا عزمت فتوکل علی الله» در مرحلهٔ تصمیم‌گیری است. این آیه درواقع، هم به مرحلهٔ تصمیم‌سازی توجه نموده است و هم به مرحلهٔ تصمیم‌گیری. در مرحلهٔ نخست، بر پیامبر ﷺ واجب است به شورا مراجعه نماید و قبل از تصمیم‌گیری به دیدگاه‌ها و نظریات کارشناسان و اهل شورا گوش سپارد؛ اما پس ازآن خود می‌تواند براساس نظر خود تصمیم نهایی را بگیرد و با توکل بر خداوند آن را اجرا نماید.

بی‌تردید پذیرش این تفکیک دربارهٔ پیامبر ﷺ مستلزم ارائهٔ دلیل و استدلال است که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم. به این منظور، به‌نظر می‌رسد توجه به فلسفهٔ ضرورت مراجعه به شورا در مرحلهٔ تصمیم‌سازی و عدم الزام به‌نظر اکثریت شورا در مرحلهٔ تصمیم‌گیری، لازم و روشنگر باشد. نخست، چرا در مرحلهٔ تصمیم‌سازی، مراجعه به شورا و مشورت با کارشناسان بر پیامبر ﷺ واجب است؟

به‌نظر می‌رسد مهمترین دلیل وجوب مراجعه به شورا در مرحلهٔ تصمیم‌سازی، «عقلایی» بودن این امر است. مراجعه به‌نظر کارشناسان برای حاکم و سیاستگذار، امری عقلایی است. عقلاً به‌دلیل برخورداری این مراجعه از منافع ارزشمندی همچون آگاهی از نظریات سودمند دیگران، بهرمندی از تجارب مفید دیگران، ترویج فرهنگ مشورت‌خواهی، برخورداری از وسعت نظر و عمق اندیشه، اعتمادسازی و ایجاد روحیهٔ همکاری در دیگران و... آن را نیک و درنتیجه ضروری می‌دانند. و در برابر، عدم مراجعه به شورا را به‌دلیل از دست رفتن این

منافع ارزشمند و برعکس، محروم‌شدن از نظریات و تجارب سودمند دیگران، گسترش فرهنگ خودرأیی وترویج روحیه بی‌اعتمادی در جامعه و... امری نامطلوب می‌دانند و حاکم و سیاستگذار را از آن منع می‌کنند.

دربارهٔ پیامبرﷺ اگرچه برخی از این منافع به‌دلیل برخورداری وی از علم الهی منتفی است، برخی دیگر از آنها وجود دارد. بی‌تردید، به‌دلیل ضرورت الگو قراردادن رفتار و سیرهٔ پیامبرﷺ از سوی مسلمانان،[1] مراجعهٔ پیامبرﷺ به شورا و توجه به نظریات دیگران فواید و منافعی متعدد به‌ویژه از جهت الگوگیری دارد وکاری عقلایی به حساب می‌آید. و از آنجاکه پیامبرﷺ هیچ رفتار غیرعقلایی انجام نمی‌دهد یا به عبارت دیگر، پیامبرﷺ حکیم و عاقل است و تمامی رفتارهای وی مطابق موازین عقل است، مراجعهٔ وی به شورا به عنوان یک امر عقلایی لازم و واجب می‌باشد. بر این اساس، می‌توان استدلال بر ضرورت و وجوب مراجعهٔ پیامبرﷺ به شورا و الزامی بودن این امر را با کنار هم قرار دادن دو مقدمه و یک نتیجه تنظیم نمود؛

مقدمهٔ اول: مراجعهٔ حاکم به شورای کارشناسان امری عقلایی و درنتیجه لازم و ضروری است؛

مقدمهٔ دوم: پیامبرﷺ حکیم بوده، رفتارهایش عقلایی بودند.

نتیجه: مراجعهٔ پیامبرﷺ به شورای کارشناسان امری عقلایی و درنتیجه لازم و ضروری است.

به این ترتیب، ضرورت مراجعهٔ پیامبرﷺ به شورا، ضرورتی عقلایی تلقی می‌گردد و الزام پیامبرﷺ به آن درآیهٔ «و شاورهم فی‌الامر»، الزام به یک امر عقلایی به حساب می‌آید. نتیجهٔ چنین استدلالی همان‌طوری‌که روشن است، «ارشادی» بودن این امر به زبان اصولی است. درواقع، در این آیه، تأییدی بر سیرهٔ عقلا مشاهده می‌شود؛ سیره‌ای که از قدمتی بسیار زیاد برخوردار است. با وجود این، به‌نظر می‌رسد ارشادی دانستن این امر نباید ما را نسبت به

۱. لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة لمن کان یرجو الله و الیوم الاخر، احزاب (۳۳): ۲۱.

خصوصیت مورد و اهمیت شرعی آن غافل سازد. پیامبر ﷺ به عنوان حاکم اسلامی از ویژگی انحصاری برخورداری از وحی و نیز از ویژگی عصمت برخوردار می‌باشد. این ویژگی‌ها او را از دیگر حاکمان اسلامی متمایز می‌گرداند و از این‌رو، در کنار ارشاد به سیرهٔ عقلا به‌نظر می‌رسد، الزام به مراجعه به شورا با اهدافی خاص تشریع گردیده است که در مرحله دوم «تصمیم‌گیری» مورد ذکر است.

چرا در مرحلهٔ تصمیم‌گیری، پیامبر ﷺ ملزم عمل به نتیجهٔ شورا یا رأی اکثریت شورا نیست؟ همان‌طوری که ملاحظه شد، آیهٔ شریفه پس از امر به شورا با تعبیر «فاذا عزمت»، به‌صراحت تصمیم‌گیری را به پیامبر ﷺ وامی‌گذارد. اگر گفته شود که در اینجا مقصود تصمیم‌گیری بر مبنای رأی اکثریت است (محذوف بودن و در تقدیرگرفتن رأی اکثریت)، اوّل اینکه تقدیر خلاف ظهوراست و دوم بر فرض تقدیر، آیه با مفرد آوردن صیغه فعل «عزمت» تصمیم‌گیرنده را پیامبر ﷺ دانسته است و سوّم، در صورت تقدیرگرفتن معنای آیه، تصمیم‌گیری پیامبر ﷺ براساس رأی اکثریت شورا خواهد شد که روشن است در چنین صورتی خروج از معنای اصلی و حقیقی «عزم» و «تصمیم‌گیری» لازم می‌آید. در صورت الزام پیامبر ﷺ به رأی اکثریت، دیگر تصمیم‌گیری وی به مفهوم حقیقی‌اش نخواهد بود؛ چراکه در این‌صورت، پیامبر ﷺ خود حق تصمیم‌گیری ندارد و ملزم به‌نظر شورا می‌باشد. بنابراین، به‌نظر می‌رسد که آیه اگرچه پیامبر ﷺ را ملزم به مراجعه به شورا می‌کند، حق تصمیم‌گیری را برای وی محفوظ می‌دارد. در اینجا، با این پرسش روبه‌رو خواهیم بود: چرا خداوند در این آیه پیامبر ﷺ را ملزم به عمل بر طبق رأی اکثریت نکردِه است؟ به عبارت دیگر، اگر مراجعه به شورا به عنوان یک امر عقلایی بر پیامبر ﷺ لازم است، پس چرا ملزم به عمل به نتیجهٔ شورا نیست؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، همان‌طوری که اشاره شد باید به ویژگی موضوع توجه کرد. مخاطب آیه، پیامبر ﷺ به عنوان حاکم اسلامی است. پیامبر ﷺ برخوردار از ویژگی «عصمت» است. علاوه بر این، از وحی، علم و آگاهی الهی بهره می‌برد. این دو

ویژگی پیامبرﷺ را درجایگاه ممتازی قرار می‌دهند. تصمیم‌گیری نیازمند برخورداری از آگاهی لازم و اطلاعات مورد نیاز است که پیامبرﷺ از دو مجرای وحی و مشورت با کارشناسان، در فرآیند تصمیم‌سازی برخوردار می‌باشد. علاوه بر این در تصمیم‌گیری، هوی و هوس و امیال فردی حاکم می‌تواند تصمیم‌ها را از مسیر عقلایی و مطمئن خارج سازد که این امر با ویژگی عصمت درباره پیامبرﷺ منتفی است. بنابراین، این ویژگی‌ها، پیامبرﷺ را در جایگاهی ممتاز از دیگر حاکمان قرار می‌دهد. قرارگرفتن پیامبرﷺ در این جایگاه ممتاز است و بر همهٔ مؤمنان برتری می‌یابد[1]. برتری پیامبرﷺ به حکم اطلاق آیه، در موارد مختلف است که یکی ازآنها در ساحت تصمیم‌گیری دربارهٔ امور عمومی است. درنتیجه، منافعی که در مراجعه به شورا در مرحله تصمیم‌سازی وجود دارد ـ که به آنها قبلاً اشاره شد ـ این مراجعه را الزامی ساخته است، اما برخورداری پیامبرﷺ از ویژگی خاص عصمت، تصمیم‌گیری وی را مصون ساخته، درنتیجه، تصمیم‌گیری را به خود پیامبرﷺ واگذار نموده است.

تفکیک تصمیم‌سازی از تصمیم‌گیری و الزامی دانستن مراجعه به شورا در تصمیم‌سازی و الزام‌آور نبودن آن در تصمیم‌گیری پیامبرﷺ، دو نکتهٔ بسیار مهم را دربردارد؛ نکاتی که این آیه را از صرف «ارشادی» بودن خارج می‌سازد، از این جهت می‌تواند «تأسیسی» نیز تلقی گردد:

۱. وجود عصمت در پیامبرﷺ و برخورداری وی از وحی، مطلوبیت و عقلایی‌بودن مراجعه به شورا در تصمیم‌سازی را بی‌اثر نمی‌سازد. آیهٔ «و شاورهم فی‌الامر» درواقع، این نکته را متذکر می‌گردد که پیامبرﷺ به‌رغم برخورداری از عصمت و وحی، همچنان باید به شورا مراجعه کند وپس ازآن تصمیم‌گیری نماید. به عبارت دیگر، از آنجاکه پیامبرﷺ به عنوان حاکم بر مردم حکومت می‌کند و این حکومت از دیدگاه اسلام یک امانت است[2]، بنابراین، حکومتش در راستای منافع مردم بوده، مردم از حق مشارکت در

---

۱. النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، احزاب (۳۳): ۶.

۲. به عنوان نمونه بنگرید به: احزاب (۳۳): ۷۲؛ بقره (۲)، ۳۰.

امور عمومی خود برخوردار می‌باشند. این امر، مراجعه به شورای مردم را ضروری می‌گرداند و به همین دلیل اگرچه آیهٔ مذکور با توجه به عقلایی بودن مراجعه به شورا، می‌تواند امر «ارشادی» تلقی گردد، اما باتوجه به این نکته بیانگر قصد و اراده شارع مبنی بر وجوب مراجعهٔ پیامبر ﷺ به عنوان حاکم اسلامی به شورا در تصمیم‌سازی، به‌رغم برخورداری وی از ارتباط وحیانی و عصمت است. بر این اساس، می‌توان از این آیه امر «تأسیسی» استنباط نمود. دقت در این نکته که به‌دلیل برخورداری پیامبر ﷺ از ارتباط وحیانی و عصمت، امکان طرح این پرسش مسلمانان وجود دارد که آیا این اوصاف مجوزکنار نهادن امر عقلایی مشورت‌خواهی در تصمیم‌سازی پیامبر ﷺ است؟، که آیه با توجه به آنچه گذشت، چنین مجوزی را نفی می‌کند.

۲. وجود عصمت در پیامبر ﷺ و برخورداری وی از وحی، حق تصمیم‌گیری فردی را برای وی به دنبال می‌آورد. این نکته با توجه به آموزهٔ کلامی شیعی موسوم به «خطاپذیری عقل و ضرورت مددرسانی وحی به عقل» تبیین‌پذیر است. به گفتهٔ شیخ مفید:

> «امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است و از سمعی جدا نیست که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه می‌کند و اینکه درآغاز تکلیف و نخستین پیدایش آن در جهان به پیامبری نیاز است».[1]

براساس این آموزهٔ کلامی اگرچه عقل به عنوان یک منبع معرفت‌بخش به رسمیت شناخته می‌شود، اما آن از وحی انکار می‌گردد. بنابراین، اگرچه با مراجعه به شورا به‌نظر عقلا استناد می‌شود، این استناد هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طورکامل و مطلق صورت گیرد و وحی می‌تواند برآن مقدم گردد. درنتیجه، اگر پیامبر ﷺ پس از مراجعه به شورا برخلاف نظر شورا عمل نماید، به‌دلیل برخورداری وی از عصمت و ارتباط وحیانی، عقل حکم به صحت و درستی آن می‌کند. به همین دلیل در مواردی، پس از آنکه

---

۱. شیخ مفید، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، مک‌گیل، ۱۳۷۲، ص ۷.

پیامبر ﷺ با اصحاب خود مشورت می کرد آنان ابتدا از وی می‌خواستند که مشخص نماید آیا نظر پیامبر ﷺ براساس وحی است یا خیر. بنابراین، نکتهٔ دوم نیز می‌تواند بیانگر ارادهٔ شارع نسبت به ابلاغ ویژگی خاص پیامبر ﷺ در مقام حاکم اسلامی باشد تا اینکه تفاوت حاکم اسلامی معصوم و غیرمعصوم را بیان نماید.

بر این اساس، حاکمِ معصوم برخوردار از حق تصمیم گیری فردی پس از مراجعه به شورا است؛ در حالی که نسبت به حاکم غیرمعصوم چنین حقی وجود ندارد. به همین دلیل، اگر عقل دلیلی برای جواز تخلف حاکم اسلامی غیرمعصوم از نظر اکثریت شورا نبیند و برای وی تبعیت از رأی اکثریت را لازم ببیند، بی تردید، برای حاکم معصوم چنین امری را با توجه به وحی و عصمت موجه می‌داند. این نکته نیز می‌تواند مؤیدی بر جنبهٔ دیگر «تأسیسی» بودن آیه باشد.

ذکر این نکته لازم است که پیامبر ﷺ عمدتاً پس از مراجعه به شورا به‌نظر اکثریت نیز عمل می کرد؛ اما سخن در این است که رأی شورا به لحاظ شرعی و عقلی برای وی الزام‌آور نبوده است. از نظر شرعی عبارت «فاذا عزمت» به‌صراحت حق تصمیم گیری را به وی داده است، از نظر عقلی نیز عقل چنین حقی را به‌دلیل برخورداری از عصمت و وحی به رسمیت می‌شناسد. علاوه بر این، می‌توان در سیرهٔ نبوی مواردی را مشاهده کرد که به‌دلیل برخورداری از وحی، پیامبر ﷺ خود بدون مراجعه به شورا تصمیم گیری نموده است. به عنوان نمونه، بعد از جنگ خندق وقتی پیامبر ﷺ به شهر بازگشت و لباس جنگ را از تن بیرون آورد، جبرئیل به نزد رسول خدا ﷺ آمده و گفت فرشتگان هنوز اسلحه بر زمین نگذارده‌اند و خدای عزوجل می‌خواهد به سوی بنی‌قریظه حرکت نمایید.[1]

## نتیجه گیری

مقالهٔ حاضر با تفکیک مفهومی مشورت از شورا تلاش کرد به بررسی مفهوم و جایگاه شورا و مشورت در سیرهٔ نبوی بپردازد. مشورت امری غیرالزامی است که به عنوان یک

---

۱. ابن‌هشام، سیرةالنبی، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: اسلامیه، ۱۳۴۸، ج۲، ص ۱۷۳.

امر کاملاً اختیاری از منافعی برخوردار است و به همین دلیل از نظر عقل امری مرجح می‌باشد؛ اما شورا به عنوان یک نهاد و یا انجمن کارشناسان امری الزامی است و بر حاکم و سیاستگذار مراجعه به آن لازم و ضروری است. به‌زعم نگارنده می‌توان به چنین تفکیک مفهومی در سیرهٔ نبوی دست یازید و با توجه به جایگاه این سیره به عنوان «سنت» در زندگی امروزی مسلمانان ازآن بهره گرفت. بررسی انجام‌گرفته در نوشتار مختصر حاضر، یافته‌های زیر را به دست می‌دهد که در پایان به عنوان نتیجه‌گیری به آنها اشاره می‌شود:

۱. براساس آیهٔ «وامرهم شوری بینهم»، مشورت‌خواهی و مشورت‌دهی امری مطلوب در زندگی عمومی مسلمانان است. پیامبرﷺ در سیرهٔ خود تلاش زیادی برای تبدیل شدن آن به فرهنگ عمومی مسلمانان نموده است؛

۲. مراجعه به شورا به عنوان یک نهاد یا انجمن مردمی متشکل از کارشناسان در زمینه‌های مختلف سیاسی - اجتماعی برای پیامبرﷺ به عنوان حاکم اسلامی در مرحلهٔ تصمیم‌سازی، براساس آیهٔ «و شاورهم فی‌الامر» واجب است؛

۳. تفاوتی میان حاکم معصوم و غیرمعصوم در مرحلهٔ تصمیم‌سازی وجود ندارد، بلکه به طریق اولی بر حاکم غیرمعصوم واجب می‌باشد؛

۴. عمل به شورا و رأی اکثریت کارشناسان شورا در مرحلهٔ تصمیم‌گیری برای پیامبرﷺ براساس عبارت «فاذا عزمت» در ذیل آیه و با توجه به برخورداری وی از ارتباط وحیانی و عصمت به حکم عقل واجب نیست؛

۵. در تصمیم‌گیری میان پیامبرﷺ به عنوان حاکم اسلامی و حاکمان مسلمان غیرمعصوم تفاوت وجود دارد؛

۶. پیامبرﷺ در سیرهٔ سیاسی اجتماعی خود به‌رغم برخورداری از حق تصمیم‌گیری فردی، به‌نظر اکثریت شورا عمل نموده است.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن‌الاثیر، عزالدین، **اسد الغابة فی معرفة الصحابة**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق /۱۹۸۹ م.

ابن‌شعبه، ابومحمدالحسن‌بن‌الحسین، **تحف العقول عن آل الرسول**، بخش مواعظ النبی وحکمه، [بی‌جا]، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

ابن‌مکرم، محمد، **لسان‌العرب**، بیروت: داراحیاءالتراث العربی، [بی‌تا].

ابن‌هشام، **سیرةالنبی**، ترجمهٔ سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: اسلامیه، ۱۳۴۸.

ابوفارس، محمد عبدالقادر، **حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها**، [بی‌جا ] دار الفرقان، ۱۹۸۷.

الحمیری المعافری، عبدالملک‌بن‌هشام، **السیرةالنبویة**، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری وعبد الحفیظ شعبی، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

حنفی، حسن، «اسلام سیاسی»، **مجلهٔ حکومت اسلامی**، سال دوم، شماره ۱، بهار سال ۱۳۷۶.

خمینی، روح‌الله (امام خمینی (ره))، **صحیفهٔ نور**، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.

الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل‌بن‌عمربن‌کثیر، **البدایة و النهایة**، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ ق، ۱۹۸۶م.

الزبیدی، محمدمرتضی، **تاج العروس من الجواهر القاموس**، بیروت: دار المکتبة الاحیاء، ۱۳۰۶ ق، المجلد الثالث.

العسقلانی، احمدبن‌علی‌بن‌حجر، **الاصابة**، تحقیق عادل احمد عبدالموجر و علی محمد معرض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.

شمس‌الدین، محمدمهدی، **فی الاجتماع السیاسی الاسلامی**، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر، ۱۴۲۱ق.

شیخ مفید، **اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات**، به اهتمام دکترمهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران، مک گیل، ۱۳۷۲.

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، **ولایت فقیه، حکومت صالحان**، تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۶۳.

صدر، محمدباقر، **خلافة الانسان وشهادة الانبیاء**، تهران: جهاد البناء، ۱۳۹۹ق.

طریحی، فخرالدین، مجمع‌البحرین، بی‌جا: مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۴۰۸ق.

عبدالخالق، فرید، فی الفقه السیاسی الاسلامی، قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۹ ق، ۱۹۹۸م.

مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران: مکتبة الاسلامیة، ۱۳۹۸ ق.

محمد الشاوی، توفیق، فقه الشوری والاستشارة، چاپ دوم، قاهره: دارالوفاء، ۱۴۱۳ق.

محمدی ری‌شهری، محمد، میزان‌الحکمة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

مطهری، مرتضی، سیری در سیرهٔ نبوی، چاپ چهارم، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.

مطهری، مرتضی، مجموعهٔ آثار، چاپ یازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.

نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مقدمه و توضیح سید محمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.

واقدی، محمدبن‌عمر، مغازی، تاریخ جنگ‌های پیامبرﷺ، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشردانشگاهی، ۱۳۶۹.

# مشورت در سنت و سیرت رسول خداﷺ

دکتر محمّد سپهری*

## مقدمه

انسان به‌طور فطری کمال‌جو و الگوخواه است. الگوپذیری انسان تا جایی است که بدون اسوه، راه به کمال نمی‌برد. انسان در پی نمونهٔ کمال و اسوهٔ کمال‌یافتهٔ برتر است و از این‌رو، به شناخت سیره و راه و روش و زندگانی انسان‌های کامل و برجسته چون پیامبران، اولیاء، امامان و انسان‌های پاک‌باخته و متکامل محتاج است.

در پاسخ به همین نیاز فطری انسان برای اسوه‌طلبی و الگوخواهی است که قرآن به عنوان کتاب هدایت و برنامهٔ زندگی متعالی، و پاسخگوی نیازهای فطری انسان، با معرفی الگوهای خوب و بد در همه زمینه‌ها و شناسایی اصول ارزشی هرکدام، پیامبر اکرمﷺ را کامل‌ترین الگو و اسوهٔ حسنه همه انسان‌ها در همه دوران‌ها معرفی می‌کنند تا آنان که در جستجوی حق، حقیقت، و رستگاری هستند، در پیمودن راه کمال از او پیروی کنند.[1] امام علیؑ، رسول خداﷺ و خاندان حضرت را اسوه‌های کامل و شایسته پیروی معرفی، و الگوپذیری از ایشان را برای همگان کافی دانسته است.[2]

---

* دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.

۱. لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة، الاحزاب (۳۳):۲۱.

۲. ضبط نصه و ابتکر فهارسه العلمیه، نهج‌البلاغه، صبحی الصالح، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۸۲م، خطبه ۱۶۰، ص ۲۹۷.

از سوی دیگر، انسان موجودی اجتماعی است و به موجب طبیعت و ذات، نیازمند سایر همنوعان خویش تا در ساماندهی امور زندگی (دینی و دنیایی) به او یاری رسانند و کاروان بشری را به سر منزل مقصود (نیل به کمال و کسب سعادت ابدی) واصل سازند. یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین عرصه‌های زندگی بشری نیاز به آرا، اندیشه‌ها و بهره‌مندی از تجارب و دستاوردهایِ عقلی و عملی دیگران است تا آن‌ها را در پیمودن مسیر کمال و تحقق اهداف متعالی خلقت به کار بندد. مشاوره و مشورت با خردمندان و صاحبان تجربه، و کسانی که گرم و سرد روزگار را چشیده و کوله‌باری پر از آرا و دیدگاه‌های آزموده دارند، یک اصل عقلایی است و خردمندان عالم همواره از آن بهره‌های شایسته برده‌اند.

پرسش اصلی مقاله این است که با توجه به ارتباط رسول اکرم ﷺ با مبدأ عالم هستی و دریافت مداوم وحی، و با عنایت به عصمت آن حضرت، آیا ایشان با یاران و پیروان خویش مشورت می‌کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، در چه اموری بوده است؟ آیا عمل به آرا و دیدگاه یاران بر او الزامی بوده است؟ چه نمونه یا نمونه‌هایی در سیره نظری و عملی پیغمبر ﷺ می‌توان سراغ گرفت؟ قرآن در این‌باره چه می‌گوید؟ خواهیم کوشید با مراجعه به متون تفسیری، حدیثی، و اخبار و روایات تاریخی به این پرسش‌ها پاسخ دهیم.

## قرآن و مشورت پیامبر ﷺ

در قرآن کریم، واژه شورا سه‌بار و با سه صیغه به کار رفته است: تشاور[۱]، شاورهم[۲] و شوری[۳]. از این میان، مورد دوم مستقیماً خطاب به رسول اکرم ﷺ است، مورد نخست به تصمیم‌گیری والدین برای از شیر گرفتن نوزاد، و مورد سوم به بیان یکی از ویژگی‌های عمده مؤمنان یعنی رایزنی و مشورت می‌پردازد. شاید بتوان از این سه آیه، چنین استفاده کرد که مشورت در امور خانوادگی، مسائل اجتماعی و امور حکومتی

---

۱. البقره (۲):۲۳۳.

۲. آل عمران (۳): ۱۵۹.

۳. الشوری (۴۲): ۳۸.

مورد پسند و رضای شارع مقدس است. آیا می‌توان این توصیه قرآنی را به رسول اکرم ﷺ هم سرایت داد و معتقد شد که قرآن خصوصاً با توجه به آیه ۱۵۹ سوره آل عمران، از آن حضرت خواسته تا در امور حکومتی با مسلمانان مشورت کند؟ و آیا پیروی از دیدگاه آنان بر او الزامی است یا نه؟ بهتر است برای پاسخ به این پرسش ترجمه هر سه آیه را به‌طور کامل بیاوریم و با اشاره به دیدگاه و آراءِ صاحب‌نظران به یک نتیجه روشن دست یابیم.

۱. مادران (باید) فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند. (این حکم) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند... هیچ مادری نباید به سبب فرزندش زیان ببیند... پس اگر (پدر و مادر) بخواهند با رضایت و مشورت یکدیگر، کودک را (زودتر) از شیر بازگیرند، گناهی برآن دو نیست.[1]

مفاد این آیه به حقوق خانواده مربوط است و از شیرگرفتن کودک را در صورتی زودتر از دو سال مجاز اعلام می‌کند که والدین از روی رضایت و با مشورت همدیگر و درنتیجه تشخیص مصلحت خانواده، چنین تصمیمی اتخاذ کنند. این موضوع به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

۲. پس به (برکت) رحمت الهی با آنان نرم‌خو (و پُرمهر) شدی، و اگر تندخو و سختدل بودی، قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه، و در کار(ها) با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی برخدا توکل کن، زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.[2]

بی‌تردید خطاب در این آیه، متوجه شخص رسول اکرم ﷺ است و آن حضرت را به شورا و مشورت با اصحاب و یاران فرمان می‌دهد. آیا واقعاً رسول خدا ﷺ افزون بر

---

۱. و الوالدات یرضعن اولادهنّ حولین کاملین لمن اراد ان یتمّ الرضاعة... لاتضارّ والدة بولدها... فان ارادا فصالاً عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما... البقرة (۲): ۲۳۳.

۲. فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظّاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین. آل عمران (۳): ۱۵۹.

وحی، و علم خاص خود، و با توجه به عنصر عصمت، برای اتخاذ تصمیم و انجام امور حکومتی به آراء و دیدگاه‌های یاران خود محتاج بود؟ آیا فلسفه این حکم الهی کمک گرفتن پیغمبر ﷺ از عقول بشری برای اداره جامعه، و رتق‌وفتق امور است، به‌گونه‌ای که اگر از آنان نظرخواهی نکند، خللی در روند اجرایی پیش خواهد آمد؟ به‌نظر می‌رسد هدف مستقیم چنین نباشد. مسلماً رسول اکرم ﷺ در تصمیم‌گیری و اقدام افزون بر وحی و علم خویش به احدی محتاج نبوده است؛ امّا باید دانست که آن حضرت برای اجرای صحیح و کامل فرامین الهی و ساماندهی اوضاع جامعه و ابلاغ رسالت خداوند، می‌بایست از همین یاران و پیروان کمک بگیرد. حال اگر به لحاظ روحی و روانی، اصحاب آمادگی لازم برای انجام مأموریت‌های محوله را نداشته باشند، چه خواهد شد؟ آیا مشورت با آنان نمی‌توانست توانمندی درونی و میزان استعداد و آمادگی نیروها را آشکار سازد تا به موجب آیه «لایکلّف الله نفساً الاّ وسعها»[1]، برای انجام امور و واگذاری مسئولیت‌ها تصمیم‌گیری نماید؟

بی‌تردید باید تکلیف پیغمبر ﷺ ـ که خداوند او را از هرگونه اشتباهی مصون داشته است ـ برای مراجعه به آرای مردم، دارای اهداف و مقاصد دیگری باشد. چنان‌که از مفاد و مضمون همین آیه نیز می‌توان استنباط کرد، یکی از اهداف مورد نظر، به‌دست آوردن دل مردم و مشارکت دادن آنان در انجام امور حکومت و دولت می‌تواند باشد. دیگر اینکه رفتار حضرت به عنوان اسوه و الگوی حاکمان و والیان، سرمشق آنان در مراجعه به آرا و دیدگاه‌های صاحب‌نظران باشد. از ابن‌عباس روایت شده که گفت: وقتی آیهٔ «و شاورهم فی الامر» نازل شد، رسول خدا ﷺ فرمود:

> «خداوند و رسولش از مشورت بی‌نیاز هستند امّا خدا آن را رحمتی برای امت من قرار داده است. هرکه مشورت کند، راه هدایتی را از دست نداده و هرکه آن را ترک نماید، دانشی را از دست نداده است».[2]

---

۱. البقرة (۲): ۲۸۶.

۲. امّا ان الله و رسوله لغنیان عنها و لکن جعلها الله رحمة لامتی فمن استشار منهم لم یعدم رشداً و من ترکها لم یعدم علماً. جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر بالاماثور، بیروت: بی‌نا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۰

شماری از مفسّران از جمله قتاده و ربیع‌بن‌انس گفته‌اند که خداوند، پیامبرﷺ را به مشورت با مسلمانان فرمان داد تا جان‌های آنان را پاکیزه سازد و آنها را از ناپاکی‌ها بپیراید، این در صورتی است که آنان مورد اعتماد و مرجع فکری باشند.[1] سفیان‌بن‌عیینه هم گفت: خداوند، پیامبرش را به مشورت فرمان داده تا امتش به او اقتدا کنند و آن را نقیصه خود ندانند.[2] به عقیده برخی[3] هرگاه در کارها با سادات و سروران عرب مشورت نمی‌شد، برآنان سخت می‌آمد، از این‌رو، خداوند متعال، پیغمبرش را فرمان داد که با آنان مشورت کند. زیرا این کار، آنان را بیشتر جذب می‌کند، و کینه‌هایشان را بیشتر از بین می‌برد، و دل‌هایشان را پاکیزه‌تر می‌کند.

در عین حال هرگونه الزامی در پیروی از دیدگاه و آراء صحابه مردود است. این نکته علاوه بر آنکه تصریح و لااقل اشاره همین آیه است، هم از روایات فهمیده می‌شود و هم کتاب‌های لغت گویای آن است. عبارتِ «فاذا عزمت فتوکل علی الله» که در همین آیه آمده و در ادامه توکل‌کنندگان را مورد مدح و ستایش قرار می‌دهد، آشکارا بیانگر این نکته است که هرگاه شخص پیغمبرﷺ پس از مشورت و رایزنی با اصحاب و پیروان، تصمیمی گرفت، حتی اگر برخلاف آراء بیان شده صحابه باشد، باید تصمیم خود را عملی سازد و در اجرای آن به خدای یکتا توکل نماید و از اینکه مبادا صاحبان آراءِ دیگر مخالفت ورزند، تردیدی به خود راه ندهد و از مخالفت آنان نباید نگران باشد. چنان‌که در جنگ بدر[4] وقتی برخلاف نظر دو صحابی مشهور تصمیم گرفت، همان را اجرا کرد و پیروزی و نصر الهی هم نصیب مسلمانان شد.

---

۱. ابوبکر احمدبن‌علی جصّاص، احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵هـ ج۲، ص ۳۰.

۲. همان.

۳. ابوبکر قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، تحقیق هاشم بخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶هـ ج۲، ص ۲۴۹.

۴. ر.ک: ادامه همین مقاله.

در کتاب‌های لغت مثل لسان العرب،[1] واژه‌های شورا و تشاور به‌خودی‌خود حاوی هیچ‌گونه الزامی نیست، بلکه از جمله معانی آن، این است: «عرضه شیئی» و درخواست بیان حسن و قبح آن. از طریق معانی این واژه که لغت‌شناسان عرب بیان کرده‌اند، می‌توان فهمید که شورا بیانگر هیچ‌گونه الزام نیست، بلکه عبارتست از: فرآیند تبادل نظر برای دستیابی به حقیقت و نظرخواهی از دیگران برای رسیدن به گزینش اندیشه‌ای معین.[2] بر این اساس، هرگونه سخن از شورا به هدف الزام مشورت‌کننده به‌نظر اکثریت و حتی با دیدگاه اجماعی مشاوران نیست، مگر اینکه به این دیدگاه برسد و از آن قانع شود و جنبه‌های حُسن این دیدگاه برایش روشن شود؛ اما هرگاه از دیگران نظرخواهی کرد و دیدگاه‌های مختلف را بررسی نمود و نظری برتر از دیدگاه خود نیافت، برحسب معنای لغوی شورا، هرگز ملزم نخواهد بود که به رأی اکثریت یا همه مشاوران عمل کند، حتی اگر به‌نحو وجوب، ملزم به مشورت شده باشد. بنابراین، بین امر به مشورت، و فرمان به التزام به نتیجه شورا یعنی تبعیت از اکثریت یا اجماع، تفاوت عرفی و لغوی دیده می‌شود.

حال‌که تبعیت از آراء مشاوران بر مشورت‌کنندگان غیرمعصوم الزامی نیست، چگونه می‌توان مدعی شد که پیغمبر ﷺ با دارا بودن ملکه عصمت، و برخورداری از وحی الهی، ملزم است که از دیدگاه شماری از یاران پیروی و اطاعت کند که اوّلاً معصوم نیستند، و ثانیاً هنوز به آن درجه از رشد و تربیت الهی نائل نیامده‌اند که بتوانند سره از ناسره و صحیح از سقیم را تشخیص دهند.

وانگهی عبارت: «فاذا عزمت فتوکل علی الله»، در این نکته ظهور دارد که اگر پیغمبر ﷺ نظر صائب یا دیدگاه موافق‌تر به پیروی را به علت اشتمال بر مصلحت همچون مصلحت پاک‌سازی قلوب یا واگذاری مسئولیت یا به‌جهت مصلحت واقعی‌ای که بدان

---

۱. محمدبن‌مکرم ابن‌منظور، لسان العرب، نسقه و علق علیه و وضع فهارسه علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ ج۴، ص ۴۳۷.

۲. محمدعلی تسخیری، حول الدستور الاسلامی الایرانی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸.

قانع شده، از میان همه دیدگاه‌های مطرح انتخاب کرد، باید در انجام آنچه تصمیم گرفته، با توکل به خدا اقدام کند. این، یعنی نبود عنصر الزام در شورا برای تبعیت از اکثریت یا اجماع خصوصاً بر پیغمبر ﷺ. چگونه می‌توان تصور کرد که شورا بر پیغمبر ﷺ ولایت عام داشته باشد، در حالی که او به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است؛[۱]

برخی از مفسّران اهل سنت همچون محمد عبده در اعطای ارزش الزامی به شورا معتقدند: فرموده خداوند متعال: «فاذا عزمت فتوکل علی الله»، با التزام دقیق به نتیجه شورا منافاتی ندارد. به عقیده عبده معنای آیه چنین است: پس هرگاه بعد از مشورت در کار بر امضای آنچه شورا ترجیح می‌دهد، عزم کردی و لوازم کار را فراهم نمودی، در امضای آن برخداوند توکل نما و به تأیید و یاری‌اش مطمئن باش.[۲]

فقها و مفسران شیعه دیدگاه دیگری دارند. دیدگاه آنان به‌طور خلاصه چنین است: تعلیق اقدام بر عزم پیغمبر ﷺ به‌طور خاص: «فاذا عزمت فتوکل علی الله»، بدون نظر شورا، دلالت دارد که رأی اکثریت در شورا نه برای ولیّ امر الزام‌آور است و نه برای دستگاه‌های اجرایی دولت، بلکه فقط ارزش توجیهی و هدایتگری دارد نه ارزش الزامی تکلیفی.[۳] صاحب آلاءالرحمان می‌گوید: «شاورهم فی الامر»، و آنان را اصلاح کن و دل‌هایشان را با مشورت در اختیار گیر، نه از این جهت که در راه نمودن و آگاه کردن به کار شایسته، او را فایده توانند رساند. چگونه چنین کاری از آنان ساخته است، در حالی که خداوند مسدّد و راهنمای او است: و ماینطق عن الهوی ان هو الاّ وحی یوحی. فاذا عزمت: هرگاه برآنچه خداوند به نور نبوّت به تو نشان داد و ترا راه نمود، فتوکل علی الله: به خداوند توکل نما.[۴]

---

۱. النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، الاحزاب (۳۳): ۶

۲. محمد رشید رضا، المنار فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا، ج۴، ص۲۰۵.

۳. محمدمهدی آصفی، مبانی نظری حکومت اسلامی، ترجمه محمد سپهری، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۶.

۴. محمدجواد بلاغی، آلاءالرحمان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالفکر، بی‌تا، ج۱، ص ۳۶۴.

اگر شورا برای رسول خدا ﷺ الزام‌آور می‌بود، تعلیق اقدام بر عزم آن حضرت بی‌معنا می‌شد، بلکه مناسب‌تر آن بود که فرمان می‌داد در اجرای رأی اصحاب در آنچه با آنان مشورت کرده، بر خدا توکل کند. به عقیده برخی،[۱] آیه روشن است و مضمون آن بر این مطلب دلالت دارد. مگر نمی‌بینی که فرموده خداوند متعال: «و شاورهم فی‌الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله»، وقوع فعل را به عزم پیغمبر ﷺ معلق کرده نه به رأی و مشورت آنان. اگر امر به مشورت با صحابه برای راه یافتن به رأی آنان بود، به پیغمبر ﷺ می‌گفت: هرگاه نظر دادند، مطابق آن عمل کن؛ یا هرگاه نظرشان بر یک چیز تعلق گرفت، آن را امضا کن. در این‌صورت، اقدام حضرت به مشورت وابسته و معلق می‌شد نه به عزمی که به شخص او اختصاص دارد.

طبرسی در دو تفسیر خود[۲]، سیدعبدالله شبّر،[۳] محدّث قمی[۴] و فیض کاشانی،[۵] برهمین نکته تأکید نموده‌اند که هرگاه پس از شورا برانجام چیزی اطمینان یافتی، نه به شورا و اتفاق آرا، بلکه در امضای کار خود براساس آنچه به مصلحت تو است، عمل کن و در این راه برخداوند توکل نما که صلاح و فساد در کارها به دست خداوند است.

بنابراین دیدگاه، هرچند ظاهر آیهٔ مبارکه وجوب شورا و مشورت بر پیغمبر ﷺ است، و البته اهداف ویژه‌ای در این نکته نهفته است، امّا عمل مطابق آراء بیان شده، نه‌تنها برآن حضرت واجب نیست بلکه مطابق دستور صریح خداوند، می‌بایست مطابق آنچه خود به مصلحت دعوت و صلاح کار امّت می‌داند، با توکل به خدای یکتا عمل نماید.

---

۱. محمدبن‌محمد نعمان‌العکبری مفید، **النصوص المختاره**، قم: بی‌نا، بی‌تا، ص ۱۲.

۲. فضل‌بن‌حسن طبرسی، **مجمع البیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹هـ ج۲، ص ۵۲۷؛ فضل‌بن‌حسن طبرسی، **جوامع الجامع**، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۸۲، ج۱، ص ۳۴۴.

۳. سیدعبدالله شبر، **تفسیر شبّر(تفسیرالقرآن‌الکریم)**، قم: هجرت، بی‌تا، ص ۱۶۵

۴. شیخ‌عباس قمی، **سفینة‌البحار**، تهران: فراهانی، ۱۳۹۵هـ ج۲، ص ۷۱۷.

۵. محمدبن‌مرتضی فیض کاشانی، **الصافی فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسة الاعلمی، بی‌تا، ج۱، ص ۳۱۰.

در روایات نیز براین نکته تأکید شده که هرچند رسول خدا ﷺ با اصحاب مشورت می‌کرد، امّا به آنچه خود تشخیص می‌داد، عمل می‌کرد: معمربن‌خطاد گوید: «یکی از موالی امام رضا ﷺ به نام سعد مرد؛ [امام] به من گفت: مردی با فضیلت و امین به من معرفی کن. من گفتم: من کسی را به تو معرفی کنم؟ در حالتی شبیه غضب به من گفت: همانا رسول خدا با یارانش مشورت می‌کرد، سپس بر آنچه می‌خواست تصمیم می‌گرفت».[۱] در ادامه خواهیم دیدکه هدف رسول خدا ﷺ از مشورت با صحابه چه بوده است.

۳. و کسانی که (ندای) پروردگارشان را پاسخ (مثبت) داده و نماز بر پا کرده‌اند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزیشان داده‌ایم، انفاق می‌کنند.[۲] این آیه کریمه خصایص مؤمنان را در قالب صیغه خبری برمی‌شمرد. در قرآن کریم، آیات فراوانی از این قبیل هست که به بیان ویژگی‌های امت با ایمان می‌پردازد. از جمله می‌توان به آیات ۶۳ ـ ۶۴ سورهٔ فرقان اشاره کرد؛[۳] در این آیات، اگرچه واجب و مستحب، و مکروه و حرام آمده، امّا اصل، وجوب و حرمت است؛ زیرا جمله‌های خبری است که به جمله‌های انشایی (امروزی) تأویل می‌شوند و اصل، در امر و نهی، وجوب و حرمت است. در عین حال باید دانست که چنین اصلی خالی از مناقشات آشکار نیست.[۴]

شاید برخی ترجیح دهند که آیات سوره شورا را بر لزوم مشورت برای همگان حمل، و چنین استدلال نمایند که قرآن، شورا را در کنار دو رکن مهم اسلامی یعنی نماز و زکات قرار داده است؛ امّا دقّت در این نص قرآنی نشان می‌دهد که این متن همانند متون دیگری که به بیان ویژگی‌های مؤمنان می‌پردازد، اخلاقی محض، و صرفاً

---

۱. انّ رسول‌الله ﷺ کان یستشیر اصحابه ثم یعزم علی مایرید. محمدبن‌حسن، حر عاملی، وسائل‌الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م، ج۸، ص ۴۲۸.

۲. والذین استجابوا لربّهم واقاموا الصلوة وامرهم شُوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون، الشوری(۴۲): ۳۸.

۳. و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض هوناً و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً و الذین یبیتون لربّهم سجّداً و قیاماً. فرقان (۲۵): ۶۴ ـ ۶۳.

۴. محمدمهدی آصفی، پیشین، ص ۳۹۳.

در مقام مدح مشاوره و شورا است، امّا درصدد آن نیست که حکمی عام در لزوم شورا در هر موردی از یک جهت، و التزام به رأی مشاوران یا اکثریت آنان از جهت دیگر، صادر کند. از این آیه که در سیاق مدح مؤمنان و بیان صفات نیکوی آنان است، چیزی جز این نمی‌توان فهمید که اصل، مدح و حسن این صفات و از جمله مشورت است نه الزام مطلق به شورا. در غیر این‌صورت، لازم خواهد شد که عقیده داشته باشیم: عفو، یاری رساندن، و انفاق به‌طور مطلق از امور پسندیده و نیکو (حسن) است و البته این خلاف واقع است، زیرا برخی از این امور در مواردی نه‌تنها پسندیده نیست، بلکه قبیح هم هست. مثل یاری به ستمگر برای جور و ستم بر بندگان خدا. بنابراین، مقصود بیان صفاتی است که در اصل ممدوح می‌باشند، و وضع آن از حیث وجوب و استحباب و بلکه حرمت به اختلاف مورد، متفاوت می‌شود.

شیخ‌محمد عبده[1] این آیات را توصیف خبری از حال طایفه خاصی می‌دانند که حداکثر دلالت آن این است که شورا به‌خودی‌خود امر ستوده‌ای است و نزد خداوند متعال هم پسندیده و حسن است. به عقیده طبرسی[2]: و امرهم شوری بینهم؛ وقتی گفته می‌شود: این چیز بین آنان شورا شده است، یعنی درباره آن با هم مشورت کرده‌اند. این واژه، فعل از مشاوره است و مشاوره، مذاکره در کلام برای اظهار حق. یعنی درباره کارها به‌صورت فردی تصمیم نمی‌گیرند تا اینکه با دیگران درباره آن مشورت کنند. از این‌رو، خداوند آنان را ستوده است.

حال که آیهٔ مبارکه بر لزوم شورا بر مؤمنان دلالت ندارد، چگونه می‌توان از آن استفاده کرد که رسول خدا ﷺ مأمور به مشورت با اصحاب و یاران خود بوده است تا چه رسد که ملزم به‌تبعیت از نتیجهٔ شورا باشد. از مجموع آیات گذشته، می‌توان نتیجه گرفت که مشورت پیغمبر ﷺ با پیروان و یاران مؤمنش امری پسندیده و مورد تشویق و ترغیب بوده است. اگرچه آیه ۱۵۹ سورهٔ آل عمران ظهور در وجوب دارد، در عین حال، عمل به رأی و نظر مشاوران را بر آن حضرت الزامی نکرده است.

---

۱. محمدرشید رضا، پیشین، ج۴، ص ۴۵.

۲. فضل‌بن‌حسن طبرسی، مجمع‌البیان، پیشین، ج۹، ص ۳۳.

## شورا در سنت و سیرت پیغمبر ﷺ

### ۱. سنت

اگرچه سنت مشتمل بر گفتار، کردار و تقریر معصوم ﷺ تعریف شده، امّا منظور ما در این بحث عبارتست از سخنان رسول اکرم ﷺ که درباره شورا و مشورت بیان فرموده است. شاید از جهتی بتوان آن را به سیره نظری آن حضرت تفسیر کرد. درهرحال در این قسمت به اخبار و احادیثی می‌پردازیم که پیرامون شورا و مشورت از رسول خدا ﷺ روایت شده است؛ در حدیث شیعه، میراث ارزشمندی از تعالیم پیغمبر ﷺ وائمه ﷺ درحوزه‌های مختلف معرفت دینی وجود دارد که در پرتو آن می‌توان به‌سوی کمال و تحقق اهداف متعالی خلقت گام نهاد. مطابق آنچه در جوامع حدیثی شیعه آمده، رسول خدا ﷺ در تشویق و ترغیب مؤمنان به مشورت فرمود:

«باخردمند مشورت کنید واز رأی او نافرمانی نکنید که پشیمان شوید.»[۱]

«مشورت با خردمند خیرخواه، رشد و برکت و توفیق الهی است. پس هرگاه خیرخواه خردمند نظر داد، مبادا با آن مخالفت ورزی که مخالفت با نظر او، هلاکت و تباهی است.»[۲]

آن رسول گرامی در سخن دیگری نیز مخالفت با نظر مشاور خردمند و خیرخواه را موجب هلاک می‌داند:

«هرگاه خردمند خیرخواه نظری به تو داد، بپذیر و مبادا با آن مخالفت ورزی که موجب هلاک و تباهی است.»[۳]

در این سخن بیان شده که مشاور باید خردمند و خیرخواه باشد. چنان‌که در حدیث دیگری هم برمشورت با خردمند تأکید فرموده آن را موجب راهیابی، و مخالفت با آن را باعث پشیمانی می‌داند:

---

۱. استشیروا العاقل و لاتعصوه فتندموا. محمدبن‌حسن طوسی، الامالی، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳هـ ص ۱۵۳.

۲. مشاورة العاقل الناصح رشد و یمن و توفیق من الله فاذا اشاره علیک الناصح العاقل فایّاک و الخلاف فانّ فی ذلک العطب. محمدبن‌حسن حرعاملی.

۳. اذا اشار علیک العاقل الناصح فاقبل و ایاک الخلاف فان فیه الهلاک. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳هـ ج۷۵، ص ۱۰۵.

«با خردمند مشورت کنید تا راه یابید و از او نافرمانی نکنید که پشیمان شوید.»[1]

وقتی از رسول خدا ﷺ درباره حزم پرسیدند، آن را به مشورت با صاحب‌نظران و پیروی از آنان تفسیر فرمود.[2]

از دیدگاه رسول اعظم ﷺ: «هر قومی مشورت کند به برترین امور راه می‌یابد.»[3] چنان‌که به موجب حدیث منقول از حضرت:

«در صورتی که حاکمان بهترین افراد جامعه باشند، و ثروتمندان بخشنده‌ترین، و کارهای مردمان با مشورت صورت پذیرد، روی زمین برای آنان بهتر از زیرزمین (زندگی بهتر از مرگ) خواهد بود. در غیراین‌صورت، مرگ از زندگی بهتر است.»[4]

«وحشتناک‌ترین تنهایی، خودبینی است و مطمئن‌ترین پشتیبان، مشورت.»[5]

آن حضرت پیروان خود را از هرگونه اقدامی قبل از مشورت نهی فرمود.[6] رسول اکرم ﷺ در وصیت به علی ؑ فرمود:

---

۱. استرشدوا العاقل ترشدوا و لاتعصوه فتندموا. همان، ص ۱۰۰.

۲. سئل رسول الله ﷺ عن الحزم؟ فقال: مشاورة اهل الرأی ثمّ اتّباعهم. ابوالفداء اسماعیل‌ابن‌کثیر، **تفسیرالقرآن العظیم**، بیروت: دارالفکر، بی‌تا، ج۶، ص ۴۲۰.

۳. ما تشاور قوم الاّهدوا لارشد امرهم. جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، پیشین، ج۱، ص ۹۰؛ فضل‌بن‌حسن طبرسی، **جوامع الجامع**، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳، ج۱، ص ۷۳.

۴. اذا کان امراؤکم خیارکم و اغنیاؤکم سمحائکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیرلکم من بطنها و اذا کان امراؤکم شرارکم و اغنیاؤکم بخلائکم و لم یکن امرکم شوری بینکم فبطن الارض خیرلکم من ظهرها. ابوالفتوح رازی، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا، ج۳، ص ۲۲۸.

۵. لا وحدة اوحش من العجب و لا مظاهرة اوثق من المشاورة. محمدبن‌مرتضی فیض کاشانی، پیشین، ج۱، ص ۳۱۰؛ محمدبن‌علی‌صدوق، **التوحید**، تصحیح علی‌اکبرغفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳، ص ۳۷۶.

۶. لایفعلنّ احدکم امراً حتی یستشیر. رضی‌الدین‌طبرسی، **مکارم الاخلاق**، بیروت: مؤسسة الاعلمی، بی‌تا، ص ۱۲۴.

«هیچ پشتیبانی استوارتر از مشورت نیست و هیچ عقلی همچون تدبیر».[۱]

همان‌گونه که از ظاهر احادیث و اخبار مروی از رسول اکرم ﷺ معلوم است و ما در اینجا گوشه‌ای از آن را آوردیم، حضرت ضمن تشویق و ترغیب به مشورت با صاحب‌نظران خردمند و خیرخواه، از مخالفت با آراء صائب آنان نهی فرمود و برصفات مشاوران شایسته تأکید، و مشورت با آنان را موجب هدایت به بهترین امور، و انجام مطمئن کارها دانست. مراجعه به احادیث معصومین ﷺ و غور و بررسی سخنان آنان، نشانگر جایگاه والای عنصر مشورت در زندگی فردی و اجتماعی است.

## ۲. سیرت

این واژه از ریشه «سیر» به معنی حرکت، راه رفتن روی زمین، گذشتن و عبور، گرفته شده[۲] و برنوع و چگونگی رفتار، و نیز طریقه، هیئت و حالت دلالت می‌کند.[۳] منظور ما در این بحث، مواردی است که رسول اکرم ﷺ در اتخاذ تصمیم و انجام امور به اصحاب و یاران خود مراجعه، و دیدگاه و رأی آنان را در هر مورد جویا شده است. به عبارت دیگر، درصدد فهم این مطلب هستیم که پیغمبر ﷺ در چه موارد و موضوعاتی با اصحاب خویش مشورت کرده است؟ آیا آن حضرت به دیدگاه مشاوران عمل کرده یا آن‌چنان‌که خود تصمیم گرفته است؟ اصولاً نظر اصحاب تا چه اندازه و در چه موضوعاتی برای رسول خدا ﷺ نقش تصمیم‌سازی داشته است؟ خواهیم کوشید با مراجعه به متون تاریخی نمونه‌هایی از مشورت رسول اکرم ﷺ با اصحاب را بیابیم و مطابق آن به پرسش‌های فوق پاسخ دهیم.

---

۱. لا مظاهرة اوثق من المشاورة و لا عقل کالتدبیر. احمدبن‌خالد برقی، **المحاسن**، تهران: رنگین، ۱۳۷۰، ص ۶۰۰.

۲. ر.ک: **معجم مقاییس اللغه**، ابن‌فارس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ج۳، ص ۱۲۰؛ راغب اصفهانی، **المفردات فی غریب القرآن**، مصر: البابی، ۱۳۸۱هـ، ص ۲۴۷.

۳. ر.ک: سعیدخوری شرتونی، **اقرب الموارد**، قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی (ره)، ۱۴۰۳هـ، ج۱، ص۵۶۲؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۴۲۷.

در اخبار و روایات تاریخی مواردی ثبت شده که نشان می‌دهد آن حضرت به رایزنی و مشورت با یاران خود پرداخته است. همه این موارد به روزگار پس از هجرت، یعنی دوره مدنی، مربوط است که پیغمبر ﷺ توانست به‌دور از آزار و اذیت مشرکان قریش، دولت اسلامی را در مدینه پایه‌گذاری کند. نمونه‌های برجسته این موارد عبارتند از:

۱. در نزدیکی بدر مُسلمانان از آمدن لشکر قریش برای دفاع از کاروان تجارتی آگاه شدند. شماری از این مسئله وحشت کردند. پیامبر ﷺ با یاران مشورت کرد که بجنگند یا در پی کاروان باشند؟ ابوبکر گفت: اینان قریش‌اند با آن خودخواهی و تکبّری که دارند. از روزی که کافر شده‌اند هرگز ایمان نیاورده‌اند و از روزی که عزیز گشته‌اند، هرگز ذلیل نشده‌اند. از سوی دیگر شما هم برای جنگ بیرون نیامده‌اید. سپس عمر برخاست و همانند ابوبکر سخن گفت. سپس مقداد برخاست و گفت:

ای رسول خدا ﷺ درست است که اینان قریش‌اند که با تکبّر خود آمده‌اند، امّا ما به تو ایمان آورده و تو را تصدیق کرده‌ایم و شهادت می‌دهیم که آنچه تو آورده‌ای، حق است و از نزد خداوند. به خدا قسم! اگر ما را فرمان دهی که در میان آتش رویم یا خود را برخار مغیلان زنیم، می‌رویم و پروا نمی‌کنیم و آنچه بنی‌اسرائیل به موسی گفتند «که تو و پروردگارت بروید و نبرد کنید، ما همین جا نشسته‌ایم»، ما نخواهیم گفت بلکه ما می‌گوییم: تو و پروردگارت رهسپار شوید و نبرد کنید که ما همراه شما نبرد می‌کنیم. به خدا قسم که در راست و چپ و پیشاپیش تو خواهیم جنگید و اگر به دریا وارد شوی، همراه تو خواهیم آمد و اگر ما را تا نواحی حبشه ببری با تو خواهیم آمد.[۱]

رسول خدا ﷺ باز هم از حاضران نظر خواست و گویا قصد وی انصار بودند، سعدبن‌معاذ برخاست و گفت: پدر و مادرم فدایت یا رسول‌الله! گویا به ما نظر داری. گفت: آری. سعد گفت: گمان می‌کنم که برای کاری بیرون آمدی و اکنون به کار دیگر مأمور شده‌ای. فرمود: بلی. سعد گفت: یا رسول‌الله! پدر ومادرم فدای تو، ما به تو ایمان آورده‌ایم و تو را تصدیق کرده‌ایم و شهادت داده‌ایم که آنچه آورده‌ای حق است

۱. محمدبن‌عمر واقدی، المغازی، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۹هـ ج۱، ص ۴۸.

و از جانب خداوند. پس هرچه خواهی فرمان بده که ما اطاعت می‌کنیم... به خدا قسم! اگر ما را فرمان دهی که به این دریا فرو رویم، با تو فرو خواهیم رفت، باشد که خداوند چشم تو را به دیدن فداکاری ما روشن کند. پس ما را به نام خدا رهسپار ساز. رسول خدا ﷺ شادمان شد و دستور حرکت داد؛[۱]

۲. وقتی خبر رسید که قریش با سپاهی مجهز برای تلافی شکست بدر عازم مدینه شده‌اند و آنگاه که در نزدیکی شهر مدینه فرود آمدند، مسلمانان برای حفاظت از شهر خصوصاً مسجد پیغمبر ﷺ نگهبانانی گماشتند، و آنگاه که رسول خدا ﷺ آماده حرکت شد، یاران خویش را فراخواند تا درباره مقابله با سپاه دشمن با آنان مشورت کند که از نظر سازوبرگ جنگی و شمار فراوان نیرو تاکنون مسلمانان با آنان روبه‌رو نشده بودند. عبدالله‌بن‌ابی پیشنهاد کرد که در مدینه بمانند و هرگاه دشمن وارد شهر شد، زنان و کودکان با سنگ دشمن را برانند و مردان در کوچه‌ها با متجاوزان نبرد کنند و اگر در بیرون مدینه اردو زد، در بدترین جا خواهد ماند.

آن‌چنان‌که از تاریخ به‌دست می‌آید، رسول خدا ﷺ خوش نداشت از مدینه بیرون رود، امّا کسانی که در بدر حضور نداشتند و گروهی از جوانان پرشور، و نیز حمزه‌بن‌عبدالمطلب، خواهان بیرون رفتن از مدینه بودند. آنان بر رأی خود اصرار کردند حتی برخی از آنان گفتند: این اسبان و شتران قریش است که کشت و زرع ما را می‌خورد و در مزارع به فساد و تباهی مشغول است. آنان در اثبات صحت دیدگاه خود چنین استدلال می‌کردند که اقامت در داخل شهر موجب خواهد شد تا دشمن فکر کند مسلمانان ترسیده‌اند و بدین ترتیب، بر نیروهای اسلامی جرأت پیدا کند. آنان می‌گفتند: در بدر که سیصد مرد جنگی داشتی، خداوند ترا بر دشمن ظفر داد امّا حال شمار زیادی از مردم، تحت امر تواند. شماری از مسلمانان از جمله نعیم‌بن‌مالک و حمزه بر دیدگاه خود اصرار ورزیدند. بیشتر مردم خواهان جنگ در بیرون مدینه بودند. رسول

---

۱. سیدجعفر مرتضی، سیرت جاودانه، ترجمه محمد سپهری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴، ج۱، ص ۶۰۰.

خدا ﷺ تسلیم رأی اکثریت شد و پس از پوشیدن لباس جنگ، پرچم‌ها بست و برای جنگ با قریش عازم احد گردید؛[1]

۳. به گزارش واقدی، رسول خدا ﷺ در جنگ احزاب (خندق) هم با مسلمانان مشورت کرد. آن حضرت هنگام جنگ با مردم زیاد مشورت می‌کرد. پیغمبر ﷺ فرمود: آیا بَرای مبارزه از مدینه بیرون رویم یا در مدینه باقی بمانیم و گرداگرد آن را خندق بسازیم، یا در فاصله نزدیک مدینه باشیم و این کوه را پشت سرخود قرار دهیم؟ مسلمانان اختلاف‌نظر داشتند. گروهی گفتند: ما در فاصله میان بعاث و ثنیةالوداع تا جرف قرار می‌گیریم. گروهی دیگر گفتند: مدینه را پشت سرخود قرار می‌دهیم. سلمان فارسی گفت: ای رسول خدا! روزگاری که در سرزمین فارس (ایران) بودیم، هرگاه از سواران بیم داشتیم، برگرد خود خندق می‌کَندیم، آیا صلاح می‌دانید که اکنون هم خندق بسازیم؟ این پیشنهاد و رأی سلمان، پیامبر ﷺ و مسلمانان را خوش آمد و به آن عمل کردند؛[2]

۴. وقتی رسول خدا ﷺ در جنگ احزاب، ضعف، سستی، و بی‌دلی شمار زیادی از مسلمانان از محاصره دشمن، و سستی آنان در جنگ را دید، به نزد عینیه‌بن‌حصن، و حارث‌بن‌عوف از رهبران غطفان، پیغام فرستاد و از آنان برای ترک جنگ دعوت کرد، تا به میان قوم خود برگردند و ثلث محصول مدینه را بگیرند. حضرت در مورد پیشنهاد خود با سعدبن‌عباده (در برخی منابع: سعدبن‌معاذ و سعدبن‌عباده) مشورت کرد. سعد گفت: یا رسول‌الله! اگر چاره‌ای جز عمل به این پیشنهاد نداریم که خداوند ترا به این کار فرمان داده و وحی نازل شده، به آنچه نظرت رسیده، عمل کن امّا اگر خودت تصمیم گرفته‌ای که این کار را برای ما انجام دهی، ما را در این‌باره نظر است. رسول اکرم ﷺ فرمود: در این‌باره به من وحی نشده است، لیکن دیدم که همه عرب از یک

---

۱. ر.ک: محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ج۱، صص ۲۰۸ ـ ۲۱۱؛ عزالدین علی‌بن‌محمد ابن‌اثیر، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دارصادر، ۱۳۸۵هـ ج۲، ص ۱۵۰؛ سیدجعفر مرتضی، پیشین، ج۲، صص ۱۲۳ ـ ۱۲۶.

۲. محمدبن‌عمرواقدی، پیشین، ج۲، صص ۴۴۴ ـ ۴۴۵.

کمان شما را هدف قرار داده‌اند و از همه طرف به جنگتان آمده‌اند؛ خواستم شوکت آنان را بشکنم. سعد گفت: ما و این مردم مشرک بودیم و بت می‌پرستیدیم، نه خدا را می‌شناختیم و نه او را پرستش می‌کردیم. در عین حال چیزی از محصول خود را به آنان نمی‌دادیم مگر در مهمانی یا از طریق بیع. حال که خداوند ما را به اسلام گرامی داشته و به‌وسیله تو هدایت کرده و عزّت بخشیده، اموالمان را به آنان بدهیم؟ به این کار نیازی نداریم. به خدا سوگند! جز شمشیر چیزی به آنان نخواهیم داد تا اینکه خدا بین ما و آنان حکم کند. رسول خدا ﷺ فرمود: الآن نظرتان را دانستم ـ و به آن عمل می‌کنیم ــ پس همین‌گونه باشید که خداوند هرگز پیامبرش را خوار نخواهد کرد و تسلیم دشمن نخواهد نمود تا وعده‌ای را که به او داده است عملی کند؛[1]

۵. در سال ششم هجری، رسول خدا ﷺ همراه دسته‌هایی از اصحاب برای عُمره عازم مکه شد. وقتی به حدیبیه رسید، قریش برای جلوگیری از ورود مسلمانان به مکه، بیرون آمدند. در آن روز، پیغمبر ﷺ به همراهان خود فرمود: آراء خود را به من بگویید. آیا به‌نظر شما این گروه را که به قریش کمک کرده‌اند، به حال خود رها کنیم یا به سراغشان برویم و با آنان بجنگیم. پس اگر از پای بنشینند، مصیب‌زده و اندوهگین بنشینند و اگر نجات یابند، گردن‌هایشان را که خداوند باید قطع کند، قطع کنیم یا به‌سوی خانه (کعبه) به راه خود ادامه دهیم و با هرکس که مانع رفتن ما شد، بجنگیم؟ ابوبکر گفت: خداوند و رسولش از همگان داناترند. ای پیغمبر خدا! ما برای عمره آمده‌ایم نه برای جنگ با کسی، بااین‌حال، با هرکس بین ما و خانه (کعبه) حایل شود، می‌جنگیم. پیامبر ﷺ پذیرفت و فرمود: پس حرکت کنید. زهری گفت: ابوهریره می‌گفت: هیچ‌کس را ندیدم که به اندازه رسول خدا ﷺ با یاران خود مشورت کند؛[2]

۶. در واقعهٔ بنی‌نضیر و بنی‌قریظه هم رسول خدا ﷺ با یارانش مشورت کرد. حباب‌بن‌منذربن‌جموح برخاست و گفت: نظر من این است که بین قصرها فرود آییم و نگذاریم از یکدیگر باخبر شوند. رسول خدا ﷺ به رأی او عمل کرد؛[3]

---

۱. عبدالملک‌ابن‌هشام، السیره النبویه، تحقیق عبدالحفیظ شلبی، مصر: دارالمعرفه، ۱۳۵۵هـ ج۳، ص ۱۵۹.
۲. ابوبکراحمدبن‌حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۴۴ هـ ج۹، ص۲۱۸.
۳. جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، پیشین، ج۲، صص ۹۰ ـ ۹۱.

۷. در فتح مکه نیز روایت کرده‌اند که وقتی به رسول خدا ﷺ خبر رسید که ابوسفیان نزد او می‌آید، با اصحاب مشورت کرد؛[1]

۸. در غزوه تبوک، رسول خدا ﷺ در مورد پیشروی با اصحاب خود مشورت کرد. عمر گفت: اگر مأمور به حرکت هستی، حرکت کن. رسول خدا ﷺ فرمود: اگر مأمور بودم، مشورت نمی‌کردم.[2]

با دقت در مواردی که از مشورت رسول خدا نقل شد و مورّخان و مفسّران شیعه و سنی در کتاب‌های خود ثبت و روایت کرده‌اند، آشکارا به‌دست می‌آید که آن حضرت در امور مختلف سیاسی ـ اجتماعی با اصحاب و پیروان خویش مشورت می‌کرد. در برخی روایات[3] نیز آمده که رسول اکرم ﷺ جز در جنگ، با یاران خود مشورت نکرد.[4]

## نتیجه‌گیری

باید توجه داشت که یکی از اهداف حضرت رسول ﷺ از رایزنی با نیروها، تحریک حس مسئولیت‌پذیری اصحاب و رشد فکری آنان بود، که دریابند حتی در سطوح طرح و برنامه، و تصمیم‌گیری‌های سرنوشت‌ساز، عضو فعّال و مؤثر به‌شمار می‌روند، و همه مسائل به خود آنان مربوط می‌شود تا بدین وسیله، آگاهی و شعور سیاسی و نظامی آنان را هرچه بیشتر بالا ببرد. در عین حال گزینه‌هایی را پیش‌روی آنان قرار می‌داد تا از تنگنا و فشار بیرون آیند و روزنه‌های جدیدی به‌سوی افق‌های گسترده تدبیر نظامی فراروی خویش بازبینند و بدان وسیله موجودیت خویش را حفظ و از شکست تلخ فاصله گیرند، تا مبادا درگیر جنگی

۱. احمدبن‌حنبل، **المسند**، بیروت: دارصادر، ۱۳۱۳ هـ ج۳، ص ۲۵۷؛ مسلم‌بن‌حجاج قشیری، **الصحیح**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱هـ ج۳، ص ۱۴۰۳.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ج۲، ص ۱۲۰.

۳. ابن‌حجر هیثمی، **مجمع الزوائد**، بیروت: بی‌نا، ۱۹۶۷م، ج۵، ص ۳۱۹؛ محمدیوسف الکان‌دهلوی، **حیاة الصحابه**، قاهره: دارالنصر، ۱۳۹۱هـ ج۲، ص ۴۸؛ متقی هندی، **کنزالعمال**، بیروت: مؤسسة‌الرساله، ۱۴۰۹هـ ج۲، ص ۱۶۳.

۴. سیدجعفر مرتضی، پیشین، ج۲، ص ۱۲۷.

خانمان‌سوز و کشنده شوند که امیدی به کوچک‌ترین پیروزی در آن نباشد. به هر تقدیر، با توجه به آنچه گذشت، مشورت رسول اکرم ﷺ با اصحاب:

۱. در امور جنگ و جهاد به‌منظور آگاهی از وضعیت روحی و روانی نیروها و میزان آمادگی و استعداد آنان برای فداکاری و جان‌فشانی در راه تحقق اهداف و آرمان‌های مکتب، و گسترش دعوت و ابلاغ پیام و رسالت الهی؛

۲. جلب قلوب و شخصیت‌بخشی به نیروهای تحت امر و تحریک حس مسئولیت‌پذیری اصحاب و مشارکت فعّال و مؤثر آنان در اتخاذ تصمیم‌های حسّاس و سرنوشت ساز؛

۳. آموزش به والیان و حاکمان مسلمان در هر زمان و مکان به منظور بهره‌گیری از آراء و دیدگاه‌های صاحب‌نظران عرصه‌های مختلف برای اداره امور جامعه و پرهیز از استبداد رأی، دیکتاتوری و خودکامگی، بوده است.

آشکار است که قرآن و سنت به مشورت تشویق و ترغیب کرده‌اند. سه آیهٔ مبارکه در قرآن مستقیماً به مشورت پرداخته است. در عین‌حال، باید دانست که مطابق روایت ابن‌عباس از رسول اکرم ﷺ آن حضرت نیازی به آراء دیگران ندارد. به‌نظر می‌رسد؛ هدف از مشورت آن گرامی، اهداف اخلاقی، آموزشی و تربیتی بوده است. در سنت هم موارد فراوانی روایت شده که رسول اکرم ﷺ مسلمانان را به مشورت و رایزنی با خردمندان خیرخواه توصیه و ترغیب فرموده و از مخالفت با صاحب‌نظران برحذر داشته است. شماری از روایات و اخبار این بحث را تقدیم کردیم.

در سیرت رسول خدا ﷺ مواردی ثبت و گزارش شده است که حاکی است، آن حضرت در مواضع و لحظات حسّاس و سرنوشت‌ساز با اصحاب و یاران خود رایزنی و مشورت کرده است. بررسی گزارش‌ها گویای این نکته است که مشورت‌های پیغمبر ﷺ عمدتاً در امور جنگی بوده است.

## فهرست منابع

**قرآن کریم**

ضبط نصه وابتکر فهارسه العلمیه، **نهج‌البلاغه**، صبحی الصالح، بیروت: دارالکتاب‌العربی، ۱۹۸۲م.

آصفی، محمدمهدی، **مبانی نظری حکومت اسلامی**، ترجمه محمد سپهری، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵.

ابن‌اثیر، عزالدین علی‌بن‌محمد، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دارصادر، ۱۳۸۵هـ.

ابن‌حجر هیثمی، **مجمع الزوائد**، بیروت: بی‌نا، ۱۹۶۷م.

ابن‌فارس، **معجم مقاییس اللغة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.

ابن کثیر، ابوالفداءاسماعیل، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

ابن‌منظور، محمدبن مکرم، **لسان العرب**، نسقه وعلق علیه ووضع فهارسه علی شیری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ

ابن‌هشام، عبدالملک، **السیرةالنبویة**، تحقیق عبدالحفیظ شلبی، مصر: دارالمعرفه، ۱۳۵۵هـ

احمدبن‌حنبل، **المسند**، بیروت: دارصادر، ۱۳۱۳ هـ

الکاندهلوی، محمّدیوسف، **حیاة الصحابة**، قاهره: دارالنصر، ۱۳۹۱ هـ.

برقی، احمدبن‌خالد، **المحاسن**، تهران: رنگین، ۱۳۷۰.

بلاغی، محمدجواد، **آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

بیهقی، ابوبکر احمدبن‌حسین، **السنن الکبری**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۴۴ هـ.

تسخیری، محمدعلی، **حول الدستور الاسلامی الایرانی**، تهران: مجمع تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۴.

جصّاص، ابوبکراحمدبن‌علی، **احکام القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵هـ.

حرعاملی، محمدبن‌حسن، **وسائل الشیعه**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.

رازی، ابوالفتوح، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.

راغب اصفهانی، **المفردات فی غریب‌القرآن**، مصر: البابی، ۱۳۸۱ هـ.

رشیدرضا، محمد، **المنار فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، **الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور**، بیروت: بی‌نا، ۱۳۷۷هـ.

شرتونی، سعیدخوری، **اقرب الموارد**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی (ره)، ۱۴۰۳هـ

شبّر، سیدعبدالله، **تفسیر شبّر( تفسیرالقرآن الکریم)**، قم: هجرت، بی‌تا.

صدوق، محمّدبن‌علی، **التوحید**، تصحیح علی‌اکبرغفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.

طبرسی، فضل بن‌حسن، **جوامع الجامع**، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۸۳.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **مجمع البیان**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ هـ.

طبرسی، رضی‌الدین، **مکارم الاخلاق**، بیروت: مؤسسة الاعلمی، بی‌تا.

طبری، محمّدبن‌جریر، **تاریخ الامم و الملوک**، بیروت: دارالمعارف، ۱۴۰۸ هـ.

طوسی، محمّدبن‌حسن، **الامالی**، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.

فیض کاشانی، محمّدبن‌مرتضی، **الصافی فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسة الاعلمی، بی‌تا.

قرطبی، ابوبکر، **الجامع لاحکام القرآن**، تحقیق هاشم بخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ هـ.

قمی، شیخ‌عبّاس، **سفینةالبحار**، تهران: فراهانی، ۱۳۹۵ هـ.

متقی هندی، **کنزالعمّال**، بیروت: مؤسسةالرساله، ۱۴۰۹ هـ.

مجلسی، محمّدباقر، **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسةالوفاء، ۱۴۰۳ هـ.

مرتضی، سیّدجعفر، **سیرت جاودانه**، ترجمه محمّد سپهری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.

مسلم‌بن‌حجاج قشیری، **الصحیح**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ هـ.

واقدی، محمّدبن‌عمر، **المغازی**، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۹ هـ.

# سیرهٔ پیامبر ﷺ
# در مدیریت افکار و رفتار سیاسی

محمد طیب صحرایی*

## مقدمه

در پاسخ به اینکه این نوشتار چه نگاه جدیدی را عرضه و معرفی می‌کند، باید گفت: هر اندیشمند غیرمتصل به عالم وحیانی بدون استثنا در زمان خود زندگی می کند ونسبت به بسیاری از پدیده‌های آینده در مقایسه با پژوهشگران متأخر از خود به‌طور طبیعی دچار نقص نسبی دانش خواهد بود و در عین حال توان استفاده جدید و بهتری را از منابع موجود نسبت به پیشینیان خواهد داشت. از سوی دیگر، دقت در این نکته که پیامبر اکرم ﷺ به فرمودهٔ قرآن کریم الگویی برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها هستند، روشن می‌نماید که تا بشر زندگی می کند، سیرهٔ نبوی حاوی نکات و درس‌های روزآمد برای او خواهد بود. این قاعده دربارهٔ عترت پیامبر اکرم ﷺ نیز جاری و حاکم است.[1] علامه طباطبایی در تفسیر آیهٔ ۲۱ سورهٔ احزاب دربارهٔ اسوه بودن پیامبر اکرم ﷺ معتقدند: سیاق آیه نشان می‌دهد که الگوگیری از آن حضرت برای همیشه ثابت است و مختص دوره زمانی صدر اسلام نیست.[2]

---

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه امام صادق ﷺ.

۱. مرتضی مطهری، امامت و رهبری، قم: صدرا، ۱۳۷۰، ص ۴۷.

۲. محمدباقر موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵، ج۱۶، ص ۴۳۲.

بی‌شک یکی از نکات قطعی تاریخ صدر اسلام، اثرگذاری پیامبر اکرم ﷺ و تعالیم ایشان بر تفکرات اجتماعی و سیاسی مخاطبان خود چه در شبه جزیره عربستان و چه مناطق فراتر از آن است. این نوشتار درصدد بررسی و تحلیل سیرهٔ پیامبراکرم ﷺ برای مدیریت افکار سیاسی مسلمانان است. امروز مدیریت افکار و به‌تبع آن مدیریت افکار سیاسی مردم، یکی از دغدغه‌های جدّی قدرت‌ها و حکومت‌های مختلف جهان است. به عنوان نمونه، ایجاد جامعه‌پذیری سیاسی مطلوب یک حکومت و تغییر یا فروپاشی جامعه‌پذیری سیاسی حکومتی دیگر، یکی از عرصه‌های زورآزمایی قدرت‌ها در سراسر جهان است. انقلاب‌ها، اصلاحات، جنگ‌های رسانه‌ای، هجوم‌های فرهنگی و.... همگی نقاط اوج بروز و ظهور این مسئله هستند. در یک نگاه درونی و عمیق‌تر از این تظاهرات، هر حکومت با یک سؤال اساسی و بسیار کلیدی روبه‌روست که عبارت است از «چه چیزی را چه زمان و در چه مکان و چگونه باید به چه کسانی ارائه کرد و آموزش داد تا در زمان و مکان مطلوب نتیجهٔ مطلوب را مشاهده کرد؟» برای روشن‌تر شدن سؤال فوق می‌توان به جای «نتیجهٔ مطلوب»، اصطلاحاتی مانند: «تفکر سیاسی مطلوب»، «مشارکت مطلوب»، «شهروندی مطلوب»، «تبعیت مطلوب»، «اقتصاد مطلوب» و.... قرار داد.

این سؤال برای یک حکومت دینی که علاوه بر زندگی مادی با عمیق‌ترین لایه‌های درونی روحی و معنوی مخاطبان خود نیز سروکار دارد، اهمیتی دو چندان می‌یابد، چراکه چنین حکومتی علاوه بر مدیریت کلان اجتماعی به هدایت کلان اجتماعی نیز معتقد است و آن را جزء وظایف بنیادین خود می‌داند. [1]

## افکار عمومی

### ۱. تفکر و افکار عمومی

برای شناخت بهتر این اصطلاح ترکیبی می‌توان گفت معادل فارسی واژهٔ تفکر را «اندیشه» و «اندیشیدن» گفته‌اند. این واژه در عام‌ترین معنا عبارت است از تلاش و

---

۱. سیدعباس نبوی، جستاری در حاکمیت اسلامی، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ۱۳۷۷، ص ۳۲.

کوششی ذهنی که انسان صاحب‌عقل و به تعبیر فلاسفه «حیوان ناطق» می‌تواند در جهت رسیدن به مقصود انجام دهد. انسان می‌تواند ذهن خویش را به کار اندازد و با تنظیم و بررسی دانسته‌ای به کشف ندانسته و مجهولی برسد.[۱]

این واژه در حوزهٔ مباحث سیاسی کاربردی ویژه پیدا می‌کند؛ لیکن در این مقاله بیشتر فراگیری و کاربرد آن در سطح عموم مردم و مخاطبان مورد نظر است. به عبارت دیگر، مردم در جایگاه شهروندی دارای برایندی از تفکرات در مقوله‌های مختلف هستند که می‌توان آن را افکار عمومی نامید. افکار عمومی یعنی جمع تمایلات و درک و فهم طبقات مختلف جامعه و تمرکز آن به‌سوی یک موضوع خاص[۲]. به‌طور مثال، گاهی جامعه نسبت به مسئله یا مسائلی حساسیت پیدا می‌کند و در اجرا یا عدم اجرای موضوعی تأثیر می‌گذارد. افکار عمومی یکی از عوامل مؤثر در تبعیّت یا عدم تبعیّت از قدرت حاکم است. اگرچه افکار عمومی به‌طور مقطعی دارای امواج و فراز و فرود است، چگونگی ایجاد و شکل‌دهی آن در بلندمدت نیازمند عواملی قوی و عمیق است که خواهد آمد.

برای بررسی تغییرات افکار عمومی در امور سیاسی، ابتدا باید مفهوم «سیاسی» را تعریف کرد. دربارهٔ امر سیاسی مانند بسیاری از اصطلاحات دیگر علوم انسانی وحدت نظری وجود ندارد و در کنار برخی که دایرهٔ امر سیاسی را تا خصوصی‌ترین ابعاد زندگی انسان گسترش داده‌اند،[۳] بعضی دیگر قائل به تعاریف عمومی‌تر هستند؛ اگرچه همین کلیّت و عمومیّت امکان توسعهٔ مصادیق را فراهم می‌کند، به‌هرحال در یک نگاه نسبتاً عمومی «امر سیاسی، امری است مرتبط با هرگونه اقدام یا شرکت در سرنوشت مشترک خود و دیگران در جهت حفظ شئون و مصالح فرد و جمع» ویژگی‌هایی متعدد برای امر سیاسی ذکر شده است؛ از جمله اینکه امر سیاسی امری است انسانی، ارادی و

---

۱. محمدحسین جمشیدی، روش‌شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی، تهران: کلبه معرفت، ۱۳۸۴، ص۱۲۱.

۲. سیدجلال‌الدین مدنی، مبانی و کلیات علوم سیاسی، تهران: مؤلف، ۱۳۷۴، جلد اول، ص ۱۲۱.

۳. دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران: ۱۳۸۴، ص ۱۶۵.

مرتبط با عزم و تصمیم، جهت‌دار و هدفمند، موج‌دار و دارای تأثیر و حاشیه در جامعه و نهایتاً اینکه در روابط میان افراد، یا اجزای جامعه صورت می‌گیرد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت افکار عمومی در حوزهٔ سیاست یعنی «درک و فهم طبقات مختلف جامعه و گرایش عمومی ذهنی آنان در مورد اموری که به سرنوشت مشترک آنها در زندگی اجتماعی مرتبط است.» این به آن معناست که افکار عمومی جلوه‌های اقتصادی، فرهنگی و.. نیز دارد.

افکار عمومی، چه در ساحت کلی اجتماع و چه با دقت بیشتر در حوزه‌های مختلف آن، حاوی ارزش‌ها و داوری‌های خاص خود است. افکار مردم یک جامعهٔ خاص ممکن است زمانی دارای یک جهت‌گیری و در زمان دیگر دارای جهت‌گیری متفاوتی باشد. اساساً تصور افکار عمومی یک جامعه بدون ارتباط با ارزش‌های آن جامعه، روشن نخواهد بود. این ارزش‌ها که ناشی از وجدان جمعی مشترکند، به‌وسیله افکار عمومی پاسداری می‌شوند. به عبارت دیگر، افکار مردم می‌توانند به عنوان شاخصی برای تشخیص ماهوی شخصیت اجتماعی آن‌ها باشد. نوع، شدت و ضعف و اشکال مختلف افکار مردم نشان‌دهندهٔ تمایلات عموم آنها خواهد بود. به عنوان مثال اگر افکار مردمانی در پی یک ظلم که کیلومترها دورتر از آنان رخ داده جریحه‌دار شود، یا زلزله، سیل و وقایع طبیعی آن‌ها را نسبت به همنوعان به همدردی وا دارد، این مردم دارای محبت و احساسات انسانی هستند. امّا اگر در جامعه‌ای زنده به گور کردن دختران، قتل و غارت، ظلم سفید بر سیاه یا ثروتمند بر فقیر احساسی را بر نمی‌انگیزد و تحرکی را ایجاد نمی‌کند، این جامعه دارای اعتقادها و احساس‌های انسانی ضعیف یا درندشده است.

اگرچه اصطلاح افکار عمومی بیشتر گره‌خورده با پیدایش رسانه‌های مختلف و جدید است، اما از زمانی که بشر به‌صورت جمعی زندگی کرده و به‌تبع زندگی جمعی، دارای گرایش‌ها و ذهنیت‌های جمعی شده است، همواره افکار عمومی را همراه خود داشته است. اگر در روزگاری نظریات حاوی ضرورت برده‌داری از سوی معروف‌ترین متفکران یونانی

و غیریونانی مطرح، و در فضای عمومی جامعه نیز مورد پذیرش واقع شده است و اگر در جامعه‌ای دختران زنده به گور می‌شده‌اند و عموم ساکنان آن منطقه تحرکی چشمگیر برای مقابله از خود نشان نمی‌داده‌اند، همگی متأثر از افکار عمومی بوده است.

در متون و منابع اسلامی نیز مفهوم و کارکرد تفکر و عقیده عمومی در اجتماع مورد تأکید قرار گرفته است. امیرالمؤمنین ﷺ ضمن یادآوری، همراهی افکار عمومی قوم ثمود با کسی که شتر برآمده از معجزهٔ الهی را کشته بود، می‌فرماید:

«ای مردم! همانا آن چیزی که عموم را دور خود گرد می‌آورد و وحدت می‌بخشد و سرنوشت مشترک به آنان می‌دهد خشنودی و خشم است چنان‌که ماده‌شتر ثمود را یک نفر پی کرد؛ اما عذاب الهی تمام قوم ثمود را فراگرفت، زیرا همگی آن را پسندیدند».[1]

مرتضی مطهری در این‌باره می‌گوید:

«در قرآن کریم احیاناً مواردی دیده می‌شود که کار یک فرد از یک جامعه به همهٔ آن جامعه نسبت داده می‌شود و این در مواردی است که مردمی دارای یک تفکر اجتماعی و یک اراده اجتماعی و به اصطلاح دارای یک روح جمعی باشند».[2]

## ۲. منشأ تشکیل افکار عمومی و شرایط ایجاد آن

ویژگی‌های متنوعی برای افکار عمومی نام برده‌اند؛ اما به‌رغم همهٔ گوناگونی موجود برخی از اندیشمندان، از جمله لازارژوریت، شرایطی را برای تحقق و ایجاد افکار عمومی به شرح زیر مطرح کرده اند:[3]

---

۱. «أيها النّاس إنّما يجمع الناس الرّضا و السّخط» **نهج‌البلاغه**، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات قم، بهمن ۱۳۷۹.

۲. مرتضی مطهری، **جامعه و تاریخ**، تهران: صدرا، پاییز ۱۳۷۴.

۳. لازار زوریت، **افکار عمومی**، ترجمه مرتضی کتبی، تهران: نی، ۱۳۸۰، مقدمهٔ مترجم.

۱. باید یک واقعهٔ مرکزی یا شماری وقایع متناسب و پشت‌سرهم از یک نوع، وجود داشته باشد:

الف. واقعهٔ محوری: خبری که بیش از سایر وقایع مردم را به خود جلب کند، اصلی گفته می‌شود. طبیعی است که هر اندازه این واقعه با نیازهای مردم بیشتر ارتباط داشته باشد، اصلی‌تر و مرکزی‌تر است.

ب. وقایع متناسب: یک پدیدهٔ اجتماعی ممکن است به علت زیادی تکرار یا گسترش دامنهٔ مخاطبان به‌صورت تدریجی و طی زمان بر افکار مردم اثر گذارد و ذهن آن‌ها را برای گام‌های بعدی خود یا تظاهرات یا جلوه‌های دیگرش آماده کند.

۲. باید فضای مساعد وجود داشته باشد؛

از آنجاکه افکار عمومی در بستر اجتماع ایجاد می‌شود، هرقدر فضای جامعه دربارهٔ موضوعی خاص، منتظر، آماده یا دچار کمبود باشد، پدیده‌ای را که پاسخگوی این نیاز خود بیابد بهتر، سریع‌تر و ماندگارتر جذب و نهادینه می‌کند.

۳. باید محتوای افکار با الگوی فرهنگ جمعی مطابقت داشته باشد؛

هر گروه و قومی دارای ارزش‌ها و روش‌های خود برای زندگی است. بنابراین، پدیده‌ای که بخواهد در افکار عمومی آنها نفوذ کند و همراهی آنها را جلب نماید، باید یا با پذیرفته‌های جدی آن مردم همراه باشد یا آنکه با ارزش‌های انسانی و فطری افراد موافق باشد و بتواند فراتر از حد و مرز قبیلگی اثرگذاری کند.

۴. باید محتوای افکار پاسخگوی نیازهای ظاهری و باطنی افراد باشد؛

پدیده‌ای می‌تواند به افکار عمومی دامن بزند که به نیاز افراد پاسخ دهد. نیازها می‌توانند ظاهری، معروف، آشکار، یا برعکس نهانی و درونی باشند.

۵. باید افکار به وسیله رسانه‌های جمعی (یا جانشین‌های ممکن) گسترش یابد؛

در جوامع جدید رسانه‌های جمعی در ایجاد و گسترش دامنهٔ افکار عمومی تأثیری اساسی دارد؛ اما در گذشته نیز عواملی در حد و اندازهٔ خود؛ تأثیر گسترش‌دهی بر مسائل داشته‌اند.

۶. افکار عمومی باید با دخالت مستقیم مردم اشاعه یابد.

انتقال چهره‌به‌چهره یا مستقیم یک پدیده به دست مردم که می‌تواند به علت اهمیّت و جایگاه آن برای مردم باشد در ایجاد افکار عمومی بسیار حیاتی است. به تعبیر دیگر آنچه را مردم بخواهند، خود گسترش و اشاعه می‌دهند.

موارد فوق می‌توانند الگویی برای ایجاد و گسترش جلوه‌های افکار در سطح عموم باشند. باید دانست که: اوّل، در یک موضوع خاص اثرگذاری هریک از عوامل نسبت به سایر عوامل ممکن است کم یا زیاد باشد و برآیند مجموعه اثرگذار خواهد بود؛ دوّم، گذشت زمان و حضور یک فکر در نسل‌های مختلف نفوذ و عمق آن فکر را در بین مردم بیشتر خواهد کرد. بنابراین، در شرایطی که یک مجموعهٔ فکری با طی مراحل فوق در جامعه‌ای رسوخ کرده و مستقر شده است، اگر پدیدهٔ دیگری به دنبال جانشینی آن باشد، قطعاً باید از قدرت و توان بالقوه و بالفعل بیشتر و نیز استفاده از آن عوامل به‌طور گسترده‌تر و جدی‌تر برخوردار باشد. چراکه در چنین شرایطی، پدیدهٔ جدید به‌ویژه اگر مخالف تفکر مستقر باشد، باید هم توان کنار زدن رقیب را داشته باشد و هم بتواند خود را در ذهن مخاطبان جانشین کند.

آنچه مسلّم است اینکه پیامبر اکرم ﷺ یکی از نقاط اوج اساسی تاریخ بشریت را ایجاد کرد و مکتب ارائه‌شدهٔ ایشان به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم زندگی انسان را، اعم از پیروان حضرت و غیرآنان، تحت تأثیر قرار داده است.[1] این چرخش عظیم و رویکرد جدید در زندگی اعراب بسیار چشمگیرتر و بنیادی‌تر بوده و زوایای مختلف زندگی آنها را درنوردیده است. بر پایهٔ مباحث نظری ارائه‌شده تا اینجا، در ادامه مقاله ابتدا تصویری از افکار اعراب پیش از اسلام و برخی عوامل مهم مؤثر بر آن ارائه خواهد شد، و سپس در بخش سوم مقاله چگونگی ورود و ایجاد فکر جدید به دست پیامبر اکرم ﷺ در آن مردمان ارائه و بررسی می‌شود.

---

۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه حسین آریان‌پور و دیگران، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵، ج چهارم، ص ۱۹۱.

## افکار عمومی در زمان پیامبر ﷺ

### ۱. اعراب جاهلیت

اولین واژه‌ای که در الفبای دینی دربارهٔ این مردم به ذهن متبادر می‌شود «جاهلیت» است که آن را قرآن کریم مطرح و توصیف کرده است.[۱] مراد از دورهٔ جاهلیت، حالتی است که مردم جزیرةالعرب پیش از بعثت پیامبر اکرم داشته‌اند؛ از قبیل، بت‌پرستی و کشتن دختران از یک‌سو و داشتن آداب و رسوم پست خرافی از سوی دیگر. این مفهوم در تمام عرصه‌های فکری، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به‌صورت‌های مختلف قابل مشاهده است. به گفته برخی از مورخان، اسلام به تمامی ویژگی‌های روحی اعراب مانند مزاج جنگی، حساسیت عربی، قساوت در انتقام، شرب خمر، قمار بازی و امثال اینها صفت جاهلی اطلاق کرده است و گروهی دیگر جاهلیت را به معنای سفاهت، حماقت، حقارت، خشم و تسلیم‌ناپذیری در برابر اسلام و احکام آن معرفی کرده‌اند.[۲]

در چنین اوضاعی روشن است افکار حاکم بر عموم مردم از چه سطح و جهتی برخوردار است. اعراب پیش از اسلام به‌رغم دارا بودن مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی مانند زبان واحد عربی، آداب و رسوم غالباً مشترک و فرهنگ و تاریخ بسیار نزدیک به یکدیگر، که باید به پیدایش مراکز جمعیتی و حکومتی مشترک بینجامد، همواره مردمی در قالب قوم‌ها و قبیله‌های واگرا و پراکنده بودند. این نوع زندگی نشان‌دهندهٔ تشتت و عدم انسجام به علت فقدان برخی عوامل مهم دیگر مانند: عدم وجود انگیزهٔ پیوستگی، عدم گفتمان و فصل‌الخطاب جمعی و مهم‌تر از آن‌ها، نبودِ یک دستگاه فکری یا ایدئولوژیک مشترک و حیات‌بخش بود.

نکتهٔ مهم و مورد تأمل آنکه به علت نوع ویژگی‌های اعراب باید گفت نقاط مشترک آنان مایهٔ تفرقه و جدایی آنان بود. مثلاً دو اعرابی که هر دو دارای تکبر،

---

۱. فتح(۴۸):۲۶؛ مائده(۵): ۵۰؛ آل عمران(۳): ۱۵۴؛ احزاب(۳۳): ۳۳.

۲. جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۰م، جلد اول، ص۳۷.

غرور، تعصب، جهل و حسادت بودند، به واسطهٔ همین اشتراک در روحیات همواره با یکدیگر در رقابت و کشمکش بودند و این ناشی از آن ذات مشترک بود. مؤلفه‌های پیش‌گفته، افکار عمومی و به‌تبع آن شکل زندگی اجتماعی و سیاسی اعراب را تعیین می‌کرد. امیرالمؤمنین ﷺ در توصیف ویژگی‌های این دوران می فرمایند:

«مردم در حیرت و سرگردانی بودند، در فتنه‌ها به سر می‌بردند، هوی و هوس بر آنها چیره شده وخودبزرگ‌بینی و تکبر، به لغزش‌های فراوانشان کشانده بود و نادانی‌های جهالت پست وخوارشان کرده و در امور زندگی حیران و سرگردان بودند و بلای جهل و نادانی دامن‌گیرشان بود.»[1]

برای روشن‌تر شدن فضای افکار عمومی در آن دوره چند مثال از جلوه‌های مختلف جهت‌گیری و تمایلات رایج مردم را بیان می‌کنیم.

۱. فخر و تکبر جاهلی: هرکس متعلقات خود را در هر سطح، نسبت به داشته‌های دیگران بهتر می‌دانست، پدرِ خود را از پدر دیگران، اجدادش را از اجدادِ دیگران، قبیله‌اش را از قبیلهٔ دیگران وحتی تفاخر بی‌جا نسبت به فزونی جمعیت به حدی بود که گاهی به فزونی قبرها و مردگان خود نیز مباهات می‌کردند و قرآن کریم بنابر بعضی تفسیرها با آیهٔ شریفهٔ «الهکم التکاثر حتی زرتم المقابر» آن را محکوم کرد.[2]

۲. حمیت و عصبیت: تعصب اساس نظام قبیلگی بود و لازمهٔ حفظ توان قبیله برای حفاظت و حمایت از خانواده‌ها و عشیره‌های زیرمجموعه‌اش این بود که به محض فراخوانی از سوی یکی از منتسبان، کلیهٔ افراد توانمند باید برای یاریَ او اقدام می‌کردند و اساساً سؤالی دربارهٔ ظالم یا مظلوم بودن وی پرسیده نمی‌شد.

---

۱. نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: الهادی، ۱۳۷۹، خطبه ۹۵، صفحه ۱۷۹.

۲. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۱، ترجمه سوره تکاثر، آیات ۱ و ۲.

۳. اشرافیت در عین جاهلیت: در کتاب‌های تاریخی نقل کرده‌اند که برخی اعراب برای آنکه بزرگان و سران قبایل پس از مرگ پیاده نباشند، آنان را با شتران خاک می‌کردند[1]، جامعهٔ اعراب مصداق کامل «بضاعت کم و غرور بسیار» بود.

۴. قساوت و بی‌رحمی: در قرآن کریم در این‌باره آمده است:

«هنگامی که به یکی از آنها مژدهٔ دختر داده می‌شد، در حالی که خشم خود را فرو می‌خورد، صورتش از خشم سیاه می‌گردید و خود را از زشتی و بدی چنین خبری پنهان می‌کرد و نمی‌دانست که آیا آن را با زبونی و خواری نگهدارد یا اینکه در خاک دفن کند».[2]

قیس‌بن‌عاصم تنها یکی از مصادیق این آیات بود که هنگامی که بعدها به پیامبر خبر داد که دوازده دختر خود را زنده به گور کرده است، چشمان حضرت پر از اشک شدند و به‌شدت اندوهگین شده و فرمودند: واقعاً این قساوت است و کسی که رحم نکند به او رحم نمی‌شود.[3]

نبوت پیامبر اکرم ﷺ و پیدایش دین جاوید الهی در شرایطی صورت گرفت که نه‌تنها جزیرةالعرب، بلکه مناطق مختلف زمین به اشکال گوناگون گرفتار جلوه‌های مختلف جاهلیت و فقر معنوی بودند. امیرالمؤمنین ؑ در این‌باره می‌فرماید:

«خداوند پیامبر اسلام را هنگامی مبعوث کرد که از زمان بعثت پیامبران پیشین مدت‌ها گذشته و ملت‌ها در خواب عمیق فرو خفته بودند، فتنه و فساد جهان را فراگرفته و اعمال زشت رواج یافته بود، آتش جنگ همه‌جا زبانه می‌کشید و دنیا پر از مکر و فریب گشته بود، برگ‌های درخت زندگی به زردی گراییده و از میوهٔ آن خبری نبود، آب حیات فرو

---

۱ . علی‌اکبر حسینی، تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۹۸.

۲ . نحل(۱۶): ۵۸ و ۵۹.

۳ . انّ هذه لقسوة و من لایَرحم لایُرحم. علی‌اکبر حسینی، پیشین، ص ۱۰۰.

خشکیده و نشانه‌های هدایت کهنه و ویران شده بود، پرچم‌های هلاکت و گمراهی آشکار و دنیا با قیافهٔ زشتی به مردم می‌نگریست در درونش وحشت و اضطراب و بر بیرون شمشیرهای ستم حکومت داشت.»[۱]

## ۲. پیامبر اسلام ﷺ؛ با ارزش‌های نو

پیدایش، گسترش، نفوذ و اثرگذاری دین اسلام و پیامبر اکرم ﷺ به‌ویژه بر اعراب در تمامی ابعاد شگفت‌انگیز و تأمل‌پذیر است. ویل دورانت می گوید:

«در آن هنگام کسی به خواب هم نمی‌دید که یک قرن بعد این مردم خانه‌به‌دوش نیمی از متصرفات آسیایی دولت روم، همهٔ ایران و مصر و بیشتر شمال آفریقا را بگشایند و به‌سوی اسپانیا پیش تازند. به‌راستی این نمودِ تاریخی که از عربستان طلوع کرده و درنتیجه آن اعراب بر نیمی از حوزهٔ مدیترانه تسلط یافتند و دین اسلام را درآنجا بسط دادند، از عجیب‌ترین حوادث اجتماعی قرون وسطی است».[۲]

دعوت اولیه اسلام برخلاف بسیاری از غلیان‌های اجتماعی که با هیاهو و فراخوان‌های وسیع و پر سروصدا شروع شده و به‌زودی رها می شوند و در حیات اجتماعی بشر بسیار به چشم می خورند، در آغاز از خانه و اطرافیان پیامبر تجاوز نمی کرد؛ اما با قوت و در عین حال به‌تدریج ابتدا فکرها و ذهن‌ها و نیز عواطف مخاطبان و سپس خانه‌به‌خانه و قبیله به قبیله، جزیرةالعرب را فتح کرد و از آنجا به‌سرعت به پیامی عالم‌گیر تبدیل شد. قرآن کریم رشد جنبش اسلامی را چنین توصیف می‌فرماید:

«مثل زراعتی است که اول فقط سبزهٔ نازکی از آن از زمین بَر می‌دمد، سپس خداوند آن را نیرومند سازد، آن‌گاه ستبر می‌شود، پس روی تنهٔ خویش

---

۱. نهج‌البلاغه، پیشین، خطبه ۸۹، صفحه ۱۵۱.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه حسین آریان‌پور و دیگران، تهران: نشر انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵، ج‌چهارم، ص ۱۹۷.

می‌ایستد و رشد و نمو سریع و سبزی و خرمی این زراعت موجب شگفتی همهٔ کشاورزان می‌شود تا خداوند کافران و بدخواهان را به خشم آورد.»[1]

فراخوان و دعوت پیامبر اکرم ﷺ به تعبیر استاد مطهری دارای سه بعد تعداد، زمان، و عمق پیشروی است و این ویژگی دعوت‌های سلسلهٔ پیامبران الهی است.[2] از زمان نزول اولین آیات قرآنی تا هنگام رحلت پیامبر اکرم ﷺ دعوت اسلامی مراحلی مختلف را پشت سر گذاشت. چینش این مراحل بر پایهٔ آیات قرآنی نازل‌شده و نیز سیاست عملی پیامبر اسلام ﷺ بود؛ البته چنین تنظیمی رکن سومی نیز داشت و آن، واقعیت عملی موجود در جامعه بود چراکه همهٔ معارف عمیق ارائه‌شده نهایتاً باید در درون همین جامعه تفکرسازی می‌کرد و پس از ایجاد پذیرش در مخاطبان، جامهٔ عمل می‌پوشید.

برای مدیریت انسان و هدایت و پیش‌برد او اگرچه در مواردی می‌توان از مدیریت جسم به مدیریت روح رسید، از آنجاکه وجه غالب و ماندگار، اثرگذاری اولیه بر فکر و روح انسان و سپس تنظیم رفتار اوست، در یک نگاه عمومی می‌توان دید پیامبر اسلام در تمامی دوران نبوت خویش بر پایهٔ ایجاد و تحکیم تفکر و احساس صحیح در مخاطب اقدام به رفتارسازی در او می‌کردند. سیره و سنت پیامبر اکرم ﷺ به‌گونه‌ای جامعهٔ مخاطبان خود را تحت تأثیر قرار داد، که یک انقلاب بنیادین را در افکار و سپس رفتار آنها به وجود آورد. خداوند متعال در قرآن کریم به پیامبر دستور می‌دهد که با تاکید بر بصیرت و آگاهی دعوت خویش را به انجام برساند:

«بگو این راه من است من و پیروانم همگان را در عین بصیرت به‌سوی خدا می‌خوانیم، منزه است خداوند و من از مشرکان نیستم.»[3]

افکارسازی دین اسلام به دو دلیل نیازمند استحکام و نفوذ جدی در مخاطبان بود:

---

۱. فتح، (۴۸): ۲۹.

۲. مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، تهران: صدرا، ۱۳۸۰، دیباچه، صص ۲۳ ـ ۱۳.

۳. یوسف، (۱۲): ۱۰۸.

اول، به‌دلیل اینکه مخاطبان این پیام الهی به‌ویژه در جزیرةالعرب نسل‌های متوالی ذهن‌هایی بودند، مملو از افکار نادرست و خرافات و اوهام رسوب‌کرده‌ای که در ابعاد مختلف زندگی داشتند و همان‌گونه که اشاره شد از بین بردن این آثار نیازمند توان بسیار بالایی بود؛ و دوم اینکه، این دین به جامعیت و خاتمیت باید به‌گونه‌ای در روح و جان ایمان‌آورندگان به خود می‌نشست که در تمامی مکان‌ها و زمان‌ها توان مقابله با هجوم‌های بعدی را می‌داشت. بنابراین، برای ایجاد چنین فکر و سپس رفتار ماندگاری باید یک برنامهٔ عظیم چندمرحله‌ای اجرا می‌شد.

## سه گام در اثرگذاری ماندگار

از آنجاکه امور ارادی زندگی انسان از یکی از سه مقولهٔ بینش، گرایش و رفتار خارج نیست و علاوه بر آن امور غیرارادی و ناآگاهانه انسان نیز به‌شدت از این سه حوزه متأثر خواهد شد، پیامبر اکرم بنابر آموزه‌های اسلام و وحی الهی در این سه حوزه اقدامات خویش را انجام دادند.

### ۱. پرکردن خلاء افکار و ساختن بینش درست

اگرچه در بسیاری از موارد اولین جرقه‌های انس و اتصال افراد با پیامبر اکرم ﷺ به‌واسطهٔ جذابیت اخلاق و رفتار محبت‌آمیز ایشان بود، پیامبر اکرم ﷺ مبنای اصلی حرکت را بر ایجاد معرفتی شفاف و بی‌ابهام قرار دادند. تعالیم حضرت همگی در مرحله اول ناظر به پایه‌ریزی استدلالی و محکم بناهای فکری مؤمنان به اسلام بوده است و مؤمنان می‌باید با این شیوه به دنبال نظام‌سازی بعدی بروند. این مسئله به‌خوبی در سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ و نیز مفاهیم قرآنی مورد ملاحظه است. به گفتهٔ مرتضی مطهری:

«قرآن نیز راهش را معیّن کرده است؛ راه آن دعوت به خداست با دعوت به چیزی که باید عقل‌ها آن را بپذیرند، آن هم با دلیل و برهان و سخن منطقی».[1]

۱. مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، پیشین، صص ۱۹۶ ـ ۱۸۸.

ایشان اشاره می‌کند که پیامبر اکرمﷺ، با تمام فضایل و علومشان در مواقعی که مسئله‌ای را نمی‌دانستند به‌صراحت اظهار می‌کردند و آن‌را اجتناب از قول بدون علم معرفی می‌فرمودند. برای عرب جاهلی که غرور در عین جهل و ناآگاهی از او انسانی متکبر و درون‌تهی ساخته بود ـ براساس شش شرطی که برای ایجاد افکار نیز ارائه شد ـ بهترین شرایط برای پذیرش افکار صحیح مهیا شده بود. واقعهٔ محوری در این مقوله، رسیدن به فکر صحیح و مستحکم بود؛ این هدف در مرور زمان رسالت به‌طور مکرر و متناوب در معرض فکر وی قرار می‌گرفت و هربار بهتر از مرحلهٔ قبل ذهن او را به خود مشغول می‌ساخت. خلاء فکری موجود فضایی کاملاً مساعد و آماده برای جذب تعالیم بود، در عین اینکه آنچه ارائه می‌شد در بسیاری از موارد الگوهایی فطرت‌پسند داشت که برتر از الگوهای فرهنگ جمعی اعراب بود؛ و در مواردی نیز که فرهنگ جمعی اعراب ویژگی‌های اولیهٔ همراهی با دین جدید را داشت، به‌خوبی مورد تشویق و استفاده قرار می‌گرفت که از آن جمله، شجاعت و وفای به عهد و پیمان و غیره را می‌توان نام برد؛ به عنوان مثال، حضرت خوی شجاعت اعراب را این‌گونه رشد دادند که فرمودند:

«شجاع‌ترین مردم کسی است که بر هوا و هوس خویش غلبه کند».[۱]

به عبارت دیگر، محتوای افکار ارائه شده به بهترین شکل پاسخگوی نیازهای ظاهری و باطنی مخاطبان خود بود؛ و نکتهٔ نهایی از شروط مطرح‌شده آن است که چون مخاطبان آزادانه و از روی انتخاب عقلی خود معارف ارائه‌شده را دریافت کرده و به بینش صحیح رهنمون شده بودند، خود نیز از عمق جان تبلیغ و ترویج آن را بر عهده می‌گرفتند و به این‌سان، روزبه‌روز بر دامنهٔ گسترش این فکر افزوده می‌شد. پیامبر اعظمﷺ در تمامی دوران عمر شریفشان پس از بعثت، مبنا را بر آگاه‌سازی و معرفت‌آفرینی مخاطبان قرارداده بودند:

---

۱. اشجع الناس من غلب هواه، **نهج‌الفصاحه** (مجموعه سخنان و خطبه‌های پیامبر اکرمﷺ)، ابوالقاسم پاینده، قم: جاویدان، بهار ۸۵، ص ۲۲۹.

«معرفت نسبت به دین معرفت نسبت به احکام، معرفت نسبت به جامعه، معرفت نسبت به تکلیف، معرفت نسبت به خدا، معرفت نسبت به پیامبر ﷺ و معرفت نسبت به طبیعت. همین معرفت بود که به علم و علم‌اندوزی منتهی شد. پیامبر نمی‌گذاشت ابهام باشد».[۱]

افکار عمومی اعراب که در غل و زنجیر تعصبات و تقلیدهای کورکورانه از سنت‌ها و خرافات گذشتگان بود، اینک نه‌تنها فرصت پرسش از کلی‌ترین تا جزئی‌ترین ابعاد زندگی را یافته بود، بلکه به آن تشویق و تحریض می‌شد و اساساً فهمیدن را یک وظیفه برای خود می‌دید. پیامبر اکرم ﷺ حکمت را گمشدهٔ مؤمن معرفی می‌فرمودند[۲] و بر مؤمنان تکلیف کردند که علم را حتی اگر در دورترین مناطق[۳] و در دست غیرمؤمنان است، باید بیاموزند. براساس سیره و سنت نبوی، کسب آگاهی وظیفه‌ای همیشگی و از اولین فرصت ممکن تا پایان عمر معرفی شد.[۴]

قرآن کریم نیز در عین نزول تدریجی آیات که بنابر مقتضیات زمان و مکان پاسخگوی افکار تشنهٔ مخاطبان بود، ضمن ایجاد فرصت اندیشیدن برای آنان صریحاً ایشان را از پیروی بدون بینش از هرکسی منع می‌فرمود:

«از پی آنچه نمی‌دانی چیست مرو، زیرا گوش و چشم و دل، همه را بازخواست کنند».[۵]

پیامبر اکرم ﷺ عقل افراد را جدای از وابستگی‌ها و گرایش‌های خانوادگی و قومی و قبیله‌ای، مورد آموزش قرار می‌داد وآنها را مسئول افکار خویش معرفی می‌کرد.

---

۱. سیدعلی خامنه‌ای، «عصر پیامبر تا قتل حسین ﷺ»، روزنامه رسالت، ۷۷/۲/۱۹.

۲. نهج‌الفصاحه، پیشین، ص ۸۵، حدیث ۱۳۰۰.

۳. همان، حدیث ۲۵۱۰.

۴. تکاثر، (۱۰۲): ۳۶.

۵. نهج‌البلاغه، پیشین، خطبه ۲، ص ۴۳.

پیامبر اسلامﷺ در بُعد فکری و به‌تدریج در پی ساختن افرادی عقل‌گرا با تفکر پویا و منطقی و در عین حال مسلمانانی باایمان و راسخ بود.

### ۲. تشکیل اجتماع بر مبنای اخلاق

آنچه پس از خلاء فکری و عقلی شاید بیشترین مصداق جاهلیت را در زندگی اعراب به خود اختصاص می‌داد، جنبه‌های بسیار ضعیف و آزاردهندهٔ کمبودهای اخلاقی و عاطفی بود. افکار عمومی اعراب به‌صورت کلی زیر فشار تعصب و خشونت فراگیر و گسترش رذایل اخلاقی به یک هم‌افزایی منفی در جهت انحطاط فرهنگی و بحران‌آفرینی دچار شده بود. گاهی جنگ‌های چهل‌ساله به بهانه‌های بسیار پیش‌پاافتاده بین دو قبیله اتفاق می‌افتاد. بنابراین، هر حرکت اصلاحی در آن جامعه بدون زدودن این آفت و جانشینی آن با فضایل اخلاقی ممکن نبود.

اساساً بستر و زمینهٔ ایجاد افکارعمومی سالم، یک جامعه دارای وابستگی‌ها و علقه‌های سالم است؛ به عبارت دیگر مادامی که مردم، جامعه را عرصه مجادله و کشمکش و جایگاه قدرت‌نمایی‌های خشن و بی‌منطق بدانند و هریک فقط در پی کسب منافع خاص خود و اطرافیانشان از این زمینه باشند، جایی برای ترویج افکار و عواطف سازنده و سپس رفتارهای مطلوب نخواهد بود. در جامعهٔ فاقد اخلاق، حتی تجهیز افراد به علم و دانش جز پیچیده‌تر کردن و پیشرفته‌تر کردن مشکلات نتیجه‌ای نخواهد داشت و افراد به دزدانی با چراغ تبدیل خواهند شد. امیرالمؤمنینؑ در توصیف اخلاق جامعهٔ جاهلی می‌فرمایند:

> «مردم حیران و سرگردان، بی‌خبر و فریب‌خورده، درکنار بهترین خانه و بدترین همسایگان زندگی می‌کردند؛ خواب آنها بیداری و سرمهٔ چشم آنها اشک بود؛ در سرزمینی که دانشمندان آن لب‌فروبسته و جاهل گرامی بود.»[۱]

از بیان حضرتؑ می‌توان چنین فهمید که در جامعهٔ عرب جاهلی کسانی اهل تفکر و فضیلت نیز حضور داشته‌اند که تاریخ به آنان اشاره دارد؛ لیکن آنچه در عرصهٔ

---

۱. همان.

جامعه اولویت داشت و غالب بود، ناامنی و جهالت بوده است. پیامبر در کنار معرفت‌بخشی به مخاطبان، آنها را در معرض محبت جوشان و زلال خویش قرار داد، به‌گونه‌ای که این گسترهٔ عاطفه، هم از اسباب جذب به اسلام بود و هم پرورش و رشد بعدی مسلمانان را تضمین می‌کرد. خداوند متعال در آیاتی متعدد از قرآن کریم، محبت و مودت را بین خود و پیامبر ﷺ و پیروان آن حضرت مورد تأکید قرار می‌دهد و از مؤمنین می‌خواهد که مانند پیامبر بین خودشان هم رفتاری برادرانه و بر پایهٔ محبت داشته باشند. پیامبر اسلام ﷺ، اساس بعثت خود را از جنبه‌ای، تکمیل و تعالی مکارم اخلاقی معرفی فرمودند.[1]

خداوند متعال پیامبر خود را اسوهٔ حسنه و نیکو برای مؤمنان معرفی می‌کند[2] و دلیل اصلی جذب مردم به پیامبرش را لیّن بودن و عطوفت بیان می‌فرمایند[3]؛ ضمن آنکه برقراری این محبت و جاذبه را نیز از لطف و رحمت خود معرفی می‌کند. در آیات دیگر خداوند متعال حتی غضب خویش را با واژه‌هایی دال بر دوست نداشتن بیان می‌فرماید.[4] رأفت و رحمت پیامبر نسبت به مؤمنان تا آن پایه‌ای بود که خداوند خطاب به مؤمنان می‌فرمود که مبادا او را اذیت کنند، چراکه گناهان و خطاهای آنها بر پیامبر ﷺ بسیار آزاردهنده و نگران‌کننده است؛[5] و گویا پیامبر ﷺ از شدت دلسوزی و خیرخواهی برای پیروانش جان خود را به خطر می‌انداخت.[6]

رفتار کریمانهٔ پیامبر ﷺ اگرچه اعرابی عطشناک را هرچه بیشتر سیراب می‌کرد، اما به موازات آن، از آنجاکه این خلأ بسیار سهمگین بود، جسم و جان حضرت را

---

۱. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، قم: مرکز دارالکتب اسلامیه، ۱۳۷۰، ج ۲۳، ص ۳۷۲.

۲. احزاب، (۳۳): ۲۱.

۳. آل عمران، (۳): ۱۵۹.

۴. نساء (۴): ۳۶ و ۱۰۷؛ مائده (۵): ۶۴ و ۸۷؛ انعام (۶): ۱۴۱؛ قصص، (۲۸): ۷۶ و ۷۷.

۵. توبه، (۹): ۱۲۸.

۶. کهف، (۱۸): ۶.

به‌شدت تحت فشار قرار می‌داد، تا جایی که خداوند متعال ضمن تبیین جایگاه حضرت، مؤمنان را به رعایت و مراقبت بیشتر فرا می‌خواند. سوره مبارکه حجرات که برخی مفسران[1] آن را سورهٔ آداب نیز خوانده‌اند، از جملهٔ این تعالیم مستقیم الهی است.

اگر دوباره نگاهی به شروط شش‌گانهٔ مطرح‌شده برای ایجاد افکار عمومی بیندازیم، به‌وضوح حضور تمامی آنها را در سیره و سنت پیامبر اکرم ﷺ خواهیم دید. درنتیجه فضای جامعهٔ نخوت‌زدهٔ اعراب تبدیل به جامعهٔ برادری اسلامی شد. به دیگر سخن، می‌توان گفت، پرورش تفکر در مخاطبان، سازه‌های تشکیل جامعهٔ اسلامی به شمار می‌رفت که بی‌شک بنای جامعه اسلامی بدون آن میسر نبود؛ لیکن این عامل به تنهایی به هیچ‌وجه کافی نبود و اخلاق و عاطفه، به معنی عام و کلی موردنظر که تمامی جوانب افعال ارادی انسان را دربرمی‌گیرد، به مثابه عامل پیوستگی و همبستگی آن سازه‌ها بود و علقه‌های اجتماعی لازم برای حرکت‌های بعدی را فراهم می‌کرد. مرتضی مطهری در کتاب «سیری در سیرهٔ نبوی» در این خصوص می‌گوید:

> «آیا کافی است پیام به عقل برسد؟ اگر چنین بود پس باید فلاسفه هم مثل پیامبران موفق می‌بودند پیام الهی گذشته از اینکه باید در عقل‌ها نفوذ کند باید در عمق روح بشر هم وارد شود؛ یعنی تمام وجودش را در اختیار گیرد و به این دلیل پیامبرانند که می‌توانند بشر را در راه حقیقت به حرکت درآورند نه فیلسوفان».[2]

### ۳. ایجاد و مدیریت رفتار اجتماعی سیاسی مطلوب

پیامبر اکرم ﷺ، پس از ایجاد و تحکیم دو گام قبلی یعنی بنای تفکر سالم و قوی و نیز اخلاق انسانی و اسلامی، در گام سوم رفتار مؤمنان را مورد توجه و ارشاد قرار داد، باید توجه داشت این ترتیب هم به‌صورت اولویت‌های رتبی مدنظر بوده و هم اولویت‌های زمانی در اجرای احکام را شامل می‌شده است. به عبارت دیگر، پیامبر اکرم ﷺ، از هر کس به

---

۱. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، پیشین، جلد پنجم، ص ۷۰.

۲. مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، پیشین، ص ۱۹۸.

همان اندازه که تعالیم را دریافت کرده بود، تکلیف می‌خواست که از بهترین نمونه‌های این سیر تدریجی و مبتنی بر آگاهی‌بخشی، می‌توان مسیر تحریم قطعی شراب را برای مسلمانان ذکر کرد. آیات شریفهٔ قرآن و سیرهٔ پیامبر اعظم ﷺ تصریح دارند که مسلمانان به هر اندازه که عمق دینی یافتند، به همان نسبت از شراب منع شدند. در «تفسیر نمونه» چنین آمده است که خداوند متعال ابتدا در برخی سوره‌های مکی اشاراتی به زشتی شراب‌خواری نمودند و از آن جمله، آیهٔ شصت‌وهفتم سورهٔ نحل است که شراب‌خواری را در مقابل رزق نیکو و مخالف آن یاد می‌کند؛ پس از تشکیل حکومت اسلامی در مدینة‌النبی دومین دستور در زمینهٔ منع شراب‌خواری به‌صورت قاطع‌تری در آیهٔ دویست‌ونوزده سورهٔ بقره نازل شد. در این آیه ضمن اشاره به منافع اقتصادی برای بعضی از جوامع همانند جامعه جاهلیت، اهمیت خطر و زیان‌های بزرگ آن‌که به مراتب از منافع اقتصادی بیشتر است، یادآوری می‌شود؛ به دنبال آن در آیهٔ چهل‌وسوم سورهٔ نساء به مسلمانان صریحاً دستور داده می‌شود که در حال مستی هرگز نماز نخوانند و البته ضمن عدم تأیید شراب‌خواری در سایر اوقات دربارهٔ آن سکوت می‌کند؛ سپس آشنایی مسلمانان با احکام اسلام و آمادگی فکری آنها برای ریشه‌کن ساختن این مفسدهٔ بزرگ اجتماعی که در اعماق وجود آنها نفوذ کرده بود، سبب شد که نهایتاً حکم قطعی و ابدی حرمت شراب در آیهٔ نود سوره مائده نازل شود.[1]

از نمونه‌های فراوان الگوی گفته‌شده، چند مورد از سیرهٔ حضرت را مورد دقت قرار می‌دهیم. پیامبر اعظم ﷺ در مقطع دوم حیات شریفش پس از بعثت، یعنی پس از هجرت به یثرب، براساس تعالیم تربیتی اسلام و با استفاده از مؤمنین تربیت‌یافته، به پایه‌گذاری نظام و حکومت دینی براساس قسط و عدل اقدام نمود. پیامبراکرم ﷺ ابتدا همبستگی و سامان اجتماعی لازمه را به‌وسیلهٔ عوامل فکری و اخلاقی ایجاد کرد و سازمان سیاسی خویش را با تکیه بر همبستگی اجتماعی ایجادشده بنیان گذاشت و افکاری را در مردمی به ثمردهی رساند، که روزگاری مشترکاتشان مایه تفرقهٔ آن‌ها بود. ابن‌خلدون با توجه به سابقهٔ قبلی اعراب می‌گوید:

---

۱. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، پیشین، جلد پنجم، ص ۷۱

«انقیاد گروهی از آنان نسبت به دستهٔ دیگر به علت درشت‌خویی و گردن‌فرازی و فزون‌خواهی و رقابت و هم‌چشمی در ریاست، از دشوارترین کارهاست، از این‌رو، کمتر تمایلات ایشان پیرامون یک امر، هماهنگ و متحد می‌شود. لیکن هنگامی که از راه پیامبری یا ولایت به کیشی گرایند، آن وقت حاکم و رادع آنان از نفوس خودشان بر می‌خیزد و خوی خودخواهی و هم‌چشمی از میان آنان رخت برمی‌بندد و درنتیجه، انقیاد و اجتماع ایشان آسان می‌گردد، چه دین در دل همهٔ آنان جایگزین می‌شود و خوی‌های تکبر و رشک و هم‌چشمی را از میان می‌برد و مطیع کردن و گردآوردن ایشان را آسان می‌کند».[1]

از دیگر نمونه‌های اقدام‌های پیامبر اکرم ﷺ که بر پایهٔ افکار و اخلاق اسلامی بنا نهاده شد و یک رفتار بسیار مهم و کلیدی در فضای سیاسی و اجتماعی مردم به حساب می‌آمد، ایجاد پیوند برادری میان مهاجران و انصار بود. البته باید دانست نمونه‌ها و شیوه‌هایی از برادرخواندگی پیش از اسلام نیز در میان اعراب وجود داشت که سطح نازل و آمیخته به اخلاق جاهلیت داشت و اسلام آن را با محوریت اخلاق و فضایل انسانی به پیروان خود عرضه کرد. پیامبر اکرم ﷺ چند ماه پس از حضورشان در مدینة‌النبی، میان مهاجران و انصار قرار برادری نهادند. جعفر مرتضی عاملی به نقل از ابن‌سعد می‌گوید:

«حضرت در همان وقت بین مهاجران با هم نیز پیوند برادری برقرار کرد. این پیوند با پیمان‌های مشهور قبلی تفاوت داشت؛ زیرا براساس آن روابط اجتماعی عمیق‌تری بین افراد به وجود می‌آمد».[2]

از جمله شروط شش‌گانه ایجاد افکار عمومی آن‌گونه که ذکر شد، مطابقت محتوای افکار با الگوهای فرهنگ جمعی و نیز وجود فضای مناسب برای آن بود.

---

۱. عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۸.

۲. سیدجعفر مرتضی العاملی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، ترجمه محمدسپهری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵، ج یک، ص ۵۳۰.

صالح احمدالعلی تأکید می‌کند:

«ریشه‌های پیوند برادری از دیرباز نزد عرب مشهور بوده است و آنها آمادهٔ بستن پیمان با افراد و گروه‌هایی بودند که به آنان پناه می‌آوردند؛ رسول اکرم از این سابقهٔ موجود استفاده نمود و آن را به یک سنت حسنهٔ اسلامی تبدیل کرد؛ و تبدیل آن به یک سنت حسنه براساس ایمان بهتر روشن می‌شود.»[1]

پیوند برادری بر پایهٔ فرد پی‌ریزی شده بود. بنابراین، مجموعه‌های قبیله‌ای را از هم جدا می‌ساخت و هر فرد بدون در نظر گرفتن قبیله یا عشیرهٔ خود، با فرد دیگری برادر می‌شد.[2] به عبارت دیگر، آنچه ضامن پیوند اجتماعی اعضای این جامعه بود باید از نظام قبیلگی و تکیه بر آبا و اجداد، به نظام هم‌فکری و هم‌عقیدگی منتقل می‌شد. استحکام و اقناع فکری جامعه جدید و نفوذ صحیح افکار عمومی ایجادشده، آن‌گونه، بود که اعراب متعصب پیش از اسلام را به پذیرفتن برادران جدید از یک‌سو و شمشیر کشیدن و جنگ با پدران و برادران نسبی، اما کافر خود، از سوی دیگر وادار می‌کرد. بسیاری از مسلمانان در جنگ بدر و احد بر سر اعتقادها و افکار خویش با کفار قریش که از بستگان نسبی آنها بودند، به مبارزه پرداختند. امیرالمؤمنین ؑ در این‌باره می‌فرمایند: در رکاب پیامبر خدا ﷺ بودیم و با پدران و فرزندان و برادران و عموهای خود جنگ می‌کردیم. این مبارزه بر ایمان و تسلیم ما می‌افزود و ما را در راه وسیع حق و صبر و بردباری در برابر ناگواری‌ها و جهاد و کوشش برابر دشمن، ثابت‌قدم می‌ساخت.[3]

نکتهٔ نهایی: پیامبر اکرم ﷺ و معنی الگو

آنچه تاکنون ارائه شد، مبانی و گام‌های حرکت پیامبر اسلام ﷺ برای تبدیل یک جامعهٔ جاهلی به یک مدینهٔ طیبه و ایمانی بود؛ لیکن نکتهٔ مهم و ظریف که باید به آن توجه

---

۱. صالح احمد العلی، دوست رسول خدا، ترجمه هادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، بهار ۸۱، ص ۷۶.

۲. سیدجعفر مرتضی عاملی، پیشین، ص ۵۳۰.

۳. نهج‌البلاغه، پیشین، خطبه ۵۶، ص ۱۰۷.

داشت و در تمامی مراحل دعوت و ایجاد تفکر از سوی حضرت قابل مشاهده است، این است که، مخاطبان رسول گرامی‌اسلام ﷺ فقط تعالیم و معلومات را از ایشان دریافت نمی‌کردند. یعنی این گونه نبود که حضرت آموزه‌هایی را در اختیار مردم قرار دهد و خود حتی گاهی از آن تبعیت نکند. به عبارت دیگر، آنچه مردم و افکار و رفتار آنان را مجذوب پیامبر اکرم ﷺ می‌کرد، گفتار و رفتار ایشان به‌صورت توأم بود. حضرت خود اولین مجری آموزه‌های الهی و الگوی افکار و اخلاق حسنه بود و سپس دیگران را به آن دعوت می‌فرمود و همین امر بسیاری از مقاومت‌ها و مخالفت‌ها را ناکام می‌گذارد. این جمله که دربارهٔ اخلاق حضرت گفته شده «کان خُلُقُه القرآن» یعنی خلق و خوی پیامبر ﷺ همان قرآن مجسم بود؛ بیانگر آن است که حضرت علاوه بر الگوی فکری و اخلاقی، بهترین الگوی رفتاری نیز برای مسلمانان بوده؛ چراکه در مقام مقایسه افکار عمومی بسیار بیش از آنکه متأثر از تبلیغات و محفوظات باشد متأثر از عملکردها و تجربیات درک شده است. ممکن است در مقایسه بین دو امر تبلیغی، آنکه وسیع‌تر، حجیم‌تر و پرطمطراق‌تر است عرصه را تصاحب کند، اما همین امر غالب در برابر یک الگوی عملی صادق طرفی نخواهد بست. امیرالمؤمنین ؑ در این‌باره می‌فرماید:

«هرگاه آتش جنگ سخت شعله‌ور می‌شد ما به رسول خدا ﷺ پناه می‌بردیم و در آن ساعت هیچ‌یک از ما به دشمن از او نزدیک‌تر نبود.»[1]

یعنی اگر حضرت به جهاد، شجاعت، ایثار و سایر مکارم اخلاق سفارش می‌کرد و آموزش می‌داد خود اولین فرد عامل بود؛ مثلاً، گفته می‌شد شجاع کسی است که هنگام نزدیک شدن پیامبر ﷺ به دشمن، در جوار حضرت قرار گیرد، چون او به دشمن نزدیک می‌شد.[2]

---

۱. نهج‌البلاغه، پیشین، کلام ۹ (غریب من کلامه) ص ۶۹۱.

۲. منصور محمد محمود عویس، جنگهای روانی پیامبر اعظم ﷺ، ترجمه احمد بادکوبه و دیگران، تهران: بخش فرهنگی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۴.

## نتیجه‌گیری

پیامبر اسلام ﷺ، مدیریت رفتار سیاسی و اجتماعی مسلمانان را از مدیریت و آموزش افکار آنها شروع کردند. آن حضرت آنچه در عمل از پیروان خود می‌خواسته، همگی پس از ارائه و فهماندن ارزش‌ها و روش‌های لازم بوده است. ایشان یک الگوی تدریجی اما مداوم و عمیق را در ایجاد افکار و رفتار مخاطبان خود مدنظر داشت. ایجاد سازمان سیاسی و اجتماعی اسلام پس از قوام گرفتن و سامان یافتن سطح فکری و اخلاقی پیروان آن بوده است و اساساً در سیرهٔ حضرت عملکرد سیاسی بدون تفکر صحیح حاکم بر آن پذیرفته نیست. حضرت سه گام مهم و مبنایی را در شکل‌دهی به امت خود برداشت؛ اول، ایجاد تفکر صحیح و معرفت شفاف و بی‌ابهام نسبت به آنچه باید فهم شود؛ دوم، گسترش و تعمیق اخلاق فضیلت‌محور و معرفی جذابیت‌های معنوی انسانی و اسلامی؛ و سوم، ایجاد و مدیریت رفتار صحیح مبتنی بر بصیرت و انتخاب در میان پیروان. به‌نظر می‌رسد این گام‌ها صرفاً وقایع تاریخی و منعقدشده در زمان و مکانی خاص نیستند، بلکه مهم، توجه به این مسئله است که الگوگیری از اسوهٔ حسنه‌ای که خداوند برای بشریت معرفی کرده، در این مقوله باید مدنظر باشد.

به عبارت دیگر، مدیران سیاسی و اجتماعی جامعه باید هر نوع تکلیف‌خواهی را بر پایه‌های محکم و ازپیش‌طراحی‌شده درونی بنیان گذارند؛ البته این مسئله منافاتی با اصلاح ساختارها و نمادهای بیرونی در فضای جامعه ندارد. نمی‌توان از مخاطبی که هنوز در معرض آموزش‌های واقعی ـ یعنی از وصول آموزه‌ها به هدف اطمینان حاصل شود ـ قرار نگرفته است، توقعی بیش از رفتارهای تقلیدی، گذرا و موقتی داشت. جمله نهایی آنکه عملی که هم بر مبنای تفکر صحیح و هم روانی اقناع‌شده صورت می‌پذیرد، سرمایه‌گذاری برای آینده خواهد بود.

## فهرست منابع


**قرآن کریم**

**نهج‌البلاغه**، دشتی، محمد، قم: انتشارات قم، بهمن ۱۳۷۹.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، بی‌جا، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.

العاملی، سیدجعفر مرتضی، **الصحیح من سیرة النبی الاعظم**، ترجمهٔ محمد سپهری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

العلی، صالح‌احمد، **دولت رسول خدا**ﷺ، ترجمهٔ‌هادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، بهار ۱۳۸۱.

پاینده، ابوالقاسم، **نهج‌الفصاحه** (مجموعه سخنان و خطبه‌های پیامبر اکرمﷺ، قم: جاویدان، بهار ۸۵

جعفریان، رسول، **سیرهٔ رسول خدا**ﷺ،تهران: سازمان چاپ و انتشارات، مهر ۱۳۷۳.

جمشیدی، محمدحسین، **روش‌شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی**، تهران: کلبهٔ معرفت، ۱۳۸۴.

حسینی، علی‌اکبر، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌تا.

خامنه‌ای، سیدعلی، «عصر پیامبر تا قتل حسین‌ؑ»، تهران: روزنامه رسالت، ۷۷/۲/۱۹.

دورانت، ویلیام جیمز، **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ حسین آریانپور و دیگران، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.

علی، جواد، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۰م.

لازار، ژودیت، **افکار عمومی**، ترجمهٔ مرتضی کتبی، تهران: نی، ۱۳۸۰.

مارش، دیوید و استوکر، جری، **روش و نظریه در علوم سیاسی**، ترجمه امیر محمدحاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، زمستان ۱۳۸۴.

محمود عویس، منصور محمد، **جنگهای روانی پیامبر اعظم**ﷺ، ترجمهٔ احمد بادکوبه و دیگران، تهران: بخش فرهنگی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۶.

مدنی، سیدجلال‌الدین، **مبانی و کلیات علوم سیاسی**، تهران: مؤلف، ۱۳۷۴.

مطهری، مرتضی، **امامت و رهبری**، قم: صدرا، ۱۳۷۰.

مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا، پائیز ۱۳۷۴.
مطهری، مرتضی، سیری در سیرهٔ نبوی، تهران: صدرا، خرداد ۱۳۸۰.
مکارم شیرازی، ناصر، ترجمهٔ قرآن کریم، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۱.
موسوی همدانی، محمدباقر، ترجمهٔ تفسیر المیزان، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۳۸۵.
نبوی، سیدعباس، جستاری در حاکمیت اسلامی، تهران: نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاهها، ۱۳۷۷.

# زمینه‌های ایجاد اخوت و عدالت توسط دولت نبوی

دکتر رضا رستمی*

## مقدمه

حرکت در جهت تحقق وحدت و عدالت اسلامی، پدیده‌ای عظیم و فراگیر است که در دو قرن اخیر به آن اهمیت بسزایی داده شده است. در این دو قرن فراز و نشیب‌های فراوانی فراروی این حرکت بوده و با ضعف و قوت‌هایی همراه شده است و در برخی از مقاطع زمانی پیروزی‌های عظیمی نصیب آن گشته و گاه در برخی مناطق ناکام مانده و با شکست روبه‌رو شده است. این حرکت در ابتدای امر توسط رسول اکرم ﷺ بنیان نهاده شده و در گذر زمان گسترده شده و به‌تدریج در سراسر دنیای اسلام گسترش یافته است.

در این پویه، جریان‌های فکری، فقهی، کلامی و سیاسی متعدد شکل گرفته است، که از تنوع و تکثر فراوان برخوردارند و گاهی به هم نزدیک و گاه در تضاد شدید به افراط و تفریط گراییده‌اند. نوشتار حاضر به زمینه‌های ایجاد وحدت و عدالت اسلامی برگرفته از دعوت پیامبر ﷺ و همت آن حضرت ﷺ در مدینه می‌پردازد.

می‌توان گفت در یک تقسیم‌بندی کلی، تأثیر پیامبر اکرم ﷺ در پایه‌گذاری وحدت امت و عدالت اسلامی شامل سه فراز بنیادین می‌شود:

---

* دکترای علوم قرآن وحدیث از دانشگاه تهران، استادیار دانشگاه کرمان.

نخست، تلاش در اصلاح وضعیت موجود جامعهٔ آن زمان و به‌کارگیری عوامل شایسته جهت زمینه‌سازی‌های لازم؛ دوم، برنامه‌ریزی‌های فرهنگی در مسیر ترسیم دورنمای امت واحده برای مسلمانان و ایجاد فضای رشد فکری و ارتقای فهم مردم به سمت مسئولیت‌های خود؛ سوم، به‌کار بستن راه‌حل‌هایی که پیامبر اکرم ﷺ از آنها به عنوان ابزار تحقق وحدت و عدالت بهره می‌گرفت. مجموعهٔ این راه‌ها را می‌توان تحت عنوان «دعوت ارزشی پیامبر ﷺ در ایجاد وحدت و عدالت اسلامی» برشمرد که در آن به راهبردها و سنت‌های ارزشی و اجتماعی صدر اسلام و تأثیر پیامبر ﷺ در ایجاد وحدت اسلامی در پرتو عدالت به عنوان یک هدف ارزشمند در جامعهٔ اسلامی آن زمان می‌پردازد.

## ایجاد وحدت ملی و همبستگی ایمانی

ورود پیامبر اکرم ﷺ به مدینه با عقد قراردادهایی بین گروه‌های مختلف همراه بود. این پیمان‌ها را می‌توان یکی از بارزترین شواهد به‌کارگیری عوامل اجتماعی جهت دستیابی به وحدت در جامعهٔ آن زمان دانست.

### ۱. پیمان‌نامهٔ عمومی؛ همگرایی قومیت‌ها

این پیمان‌نامه مهم، اولین قراردادی بود که بین پیامبر اکرم ﷺ و طوایف و قبایل موجود یثرب در همان ماه‌های آغازین ورود حضرت ﷺ [1] به مدینه بسته شد و بعضی آن را «نخستین قانون اساسی مکتوب جهان» دانسته‌اند.[2] این تدبیر، بهترین مقوله برای به وجود آوردن وحدت ملی و همبستگی دینی بود؛ چراکه وحدت میان قبایلِ درگیر، حقوق اجتماعی یهودیان و نیز انصار و مهاجران مسلمانان را تضمین می‌کرد و از سوی

---

۱. سیدجعفر شهیدی، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، صص ۶۳ و ۶۴.

۲. محمد حمیدالله، **اولین قانون اساسی مکتوب در جهان**، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران: بعثت، ۱۳۵۶، ص ۴۵.

دیگر این پیمان، مقدمات تشکیل یک وحدت اجتماعی و حکومت دینی را هم فراهم می‌آورد و همان‌گونه که پاره‌ای نویسندگان گفته‌اند، این پیمان‌نامه نشان‌دهندهٔ جوهرهٔ اجتماعی اسلام است.[۱] به عنوان نمونه، در صدر مفاد این قرارداد و منشور عمومی، در بین مسلمانان و تمامی اهل یثرب به‌روشنی قید شده بود:

«این (نوشته)، دستور و منشوری است از طرف محمد ﷺ، فرستاده خدا، که در میان مؤمنان و مسلمانان از طایفه قریش و (اهالی) یثرب و کسانی که از آنها پیروی کرده و به آنها بپیوندند و با آنها جهاد کنند، نافذ و جاری خواهد بود... ».[۲]

روح حاکم بر کلیت این پیمان، ایجاد وحدت اسلامی برای استراتژی ارزشی پیامبر اکرم ﷺ در جامعهٔ دینی است. در اینجا به پاره‌ای از روشن‌ترین آنها براساس درجهٔ نمود داشتن نسبت به موضوع بحث (و نه بر طبق ترتیب سند فوق) اشاره می‌شود:[۳]

۱. مسلمانان در برابر ظلم و تجاوز و توطئه و فساد (در بین خود) با یکدیگر متحد و همگان برای مقابله و نابودی متجاوز همکاری می‌کنند، اگرچه فرد متجاوز و ستمکار، فرزند یکی از مؤمنان باشد؛

۲. قطعاً ذمه الله (حق خدا) نسبت به همهٔ افراد یکسان است (حمایت و عهد الهی یکی بیش نیست) و اگر نازل‌ترین مؤمنان فردی را در پناه خود آورد، همه آن را می‌پذیرند و مؤمنان جدا از دیگر مردم ولیّ یکدیگرند؛

۳. مسلماً صلح مؤمنان یکی بیش نیست و هیچ مؤمنی بدون توافق سایر مؤمنان در جهاد در راه خدا آشتی نمی‌کند و صلحی که براساس عدالت و برابری استقرار یافت، برای همگان الزام‌آور است و باید بین همه رعایت شود؛

۴. مؤمنان در خون‌هایی که در راه خدا ریخته می‌شود، اولیاء یکدیگرند (همگان، ولیّ دم‌اند)؛

---

۱. سیدجعفر شهیدی، رسول اکرم ﷺ و همبستگی مسلمانان، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۴۲.

۲. محمد حمیدالله، پیشین، ص ۵۵.

۳. همان، صص ۵۵ ـ ۶۲.

۵. مسلمانان، فرد مقروض و مدیونی که «دین» او سنگین است رها نمی‌کنند (و همچنین دربارهٔ فدیه) بلکه او را با نیکوکاری کمک می‌کنند؛

۶. هیچ مؤمنی، مؤمن دیگر را به خون کافری نباید بکشد (اگر چه در این امر اصرار داشته باشد) یا کافری را علیه مؤمنی کمک نماید؛

۷. اگر اختلافی بین مسلمانان بروز کرد، مراجع حل آن، خدا و داوری حضرت محمد ﷺ خواهند بود؛

۸. مسلمانان و یهودیان (بنی‌عوف) یک امت هستند و مانند یک ملت در مدینه زندگی می‌کنند و هریک دین خود را خواهند داشت، و هم‌پیمانان یهود نیز در حکم آن‌ها هستند مگر کسانی که ستم کنند و مرتکب گناه شوند که چنین افرادی موجب زحمت برای خود و اهل خانه خود می‌شوند؛

۹. مسلمانان و یهود هر دو باید علیه کسانی که با این قرارداد به مخاصمه برمی‌خیزند، مبارزه کنند و روابطشان با یکدیگر براساس مشورت و نصیحت و خیرخواهی باشد و از بدرفتاری احتراز جویند؛

۱۰. هیچ فردی نباید به هم پیمانانش بد رفتاری روا دارد و نیز باید یاریگر مظلوم باشد؛

۱۱. شهر یثرب برای پیروان این سند «حَرَم» شناخته می‌شود؛

۱۲. چنانچه بین افرادی که تابع این دستور هستند کشتار یا مشاجره‌ای بیم‌انگیز و مفسده‌جو روی دهد، مرجع رسیدگی، خدا و محمد ﷺ فرستادهٔ اوست و به‌تحقیق که خدا ضامن پرهیزکاران و نیکوکارترین (پیروان) این سند است؛

۱۳. چنانچه یهودیان به صلحی دعوت شوند که در آن همکاری کنند و آن را عملی سازند، مانعی در آن نیست، که در این‌صورت مؤمنان نیز باید آن صلح را بپذیرند مگر اینکه صلح با دشمنان دین باشد.[1]

---

۱. ابن‌هشام، سیرة رسول‌الله، ترجمه رفیع‌الدین اسحاق‌بن‌محمد همدانی(قاضی ابرقوه)، تصحیح اصغر مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰، ص۱۴۸.

## ۲. بازتاب این پیمان‌نامه

پیرامون این پیمان‌نامه، نکته‌ای قابل توجه می‌نماید و آن اینکه با وجود تلاش‌های جدی و پافشاری حضرت رسول ﷺ برای تحقق یک میثاق عمومی فراگیر، و با پیش‌داوری‌های عاقلانه، لزوم سیطرهٔ حاکمیت و رهبری دینی از یاد نرفته بود. درواقع، حضرت ﷺ با این تعهد، هرگز رهبری جامعهٔ نوپای مدینه را به دست گروه‌های یثربی و خصوصاً یهودیان حاضر در آن نسپرد، و شاید به همین دلیل است که «محمد حمیدالله» نیز در کتاب خود می‌گوید:

«... قبایل یهود در این سند به شکل قبایل ذکر نشده‌اند، بلکه به عنوان گروه‌های مختلفِ مقیم مدینه و اطراف آن (که مشتریان اعراب شمرده می‌شدند) به حساب می‌آمدند و حقوق آنها با صراحت، حقوق مساوی شناخته شده بود. پس چنین معلوم می‌شود که مقصود از این عنوان، تأکید و اصرار در این حقیقت بوده که یهود در این اتحادیهٔ رسمی مدینه به عنوان امتی واحد و اجتماعی و مستقل شناخته نشود، ولی هر قبیله‌ای که داخل در این پیمان باشد، به عنوان واحد جداگانه‌ای پذیرفته شود... .»[۱]

وی در پایان تحلیل خود پیرامون این سند، آورده است:

«مطالعه همهٔ قانون اساسی این نکته را افشا خواهد کرد که «فدراسیون» یا اتحادیه‌ای مرکب از مسلمانان و غیرمسلمانان مدینه برای مقاصد حکومتی و اجتماعی تأمین شده بود. هرچند به یهود، استقلال داخلی داده شده بود، ولی در سیاست خارجی این شهر که دارای قانون اساسی شده بود شرکت نداشتند؛ در صورتی که، هنگام ورود حضرت محمد ﷺ به مدینه، یهودی‌ها واجد بزرگ‌ترین امت متشکل بودند. یهود نمی‌توانست مستقلاً اعلان جنگ بدهد یا جنگی را برافروزد و نیز حق نداشت جز با اجازه پیغمبر ﷺ، که مرجع عالی و نهایی آنها بود، به جبهه، لشکر و عسکری ملحق شود.»[۲]

---

۱. محمد حمیدالله، پیشین، ص۳۵.

۲. همان، صص ۴۰ و ۴۱.

هر تحلیل‌گری که به این حلف نظر اندازد در می‌یابد که: اول، پیامبر ﷺ توانست با وجود اختلاف گروه‌ها و قبایل متفرق، نوعی وحدت ملی بین مسلمانان برقرار سازد، به‌گونه‌ای که آنان را به‌صورت یک امت واحده درآورد، امتی که اسلام بین قلب‌های پراکندهٔ آن، اُلفت و مهربانی ایجاد کرد؛ دوم، روحیهٔ همکاری و همبستگی را بین افراد جماعت نشاند، بر این مبنای دینی که: «گروه مردم» را بر فرد و شخص مقدم داشته و حتی بر ارتباط‌های خانوادگی و قومی ترجیح دهند؛ سوم، یادآور شده است که «جماعت» از آن جهت که جماعت است، یک واحد اجتماعی مستقل شناخته می‌شود و دارای هویت دینی و اجتماعی خاصی است که از حقوقی «نسبت به افراد» برخوردار می‌باشد و می‌تواند ضامن اجرای قانون و تأمین امنیت باشد؛ چهارم، حضرت محمد ﷺ در مصالح عامهٔ امت، بین یهود و مسلمانان برابری قرار داد و در عین حال که راه‌های سوق همگان به پذیرش اسلام را باز گذارد، بهره‌گیری از حقوق عمومی را نیز تأمین کرد.[1]

به این ترتیب با نظر به این پیمان، می‌توان نتیجه گرفت که تلاش و کوشش پیامبر اکرم ﷺ برای ایجاد حساسیت مشترک دینی و ملی، از زمینه‌های شاخص و راه‌حل‌های آن حضرت ﷺ در جهت تحقق وحدت اسلامی شمرده می‌شود. پاره‌ای از مستشرقان هم در این‌باره چنین نظر داده‌اند که:

«... این سند، اساس‌نامهٔ جماعت مسلمانان مدینه است که بر پایهٔ پیمان منعقد با قبیله‌های اوس و خزرج مدون شده بود. پیداست که محمد ﷺ در حینی که رئیس جماعت مسلمین بوده، در عین حال رهبری همهٔ شهر مدینه را به عهده داشته و مقنّن و داور آن شهر بوده است. رهبران اسلامی بنا به معتقدات خویش نسبت به سنن قبیله‌ای و عشیرتی نظر منفی داشتند، ولی چون می‌دیدند که به‌ناگاه مخالفت با سُنن یادشده محال است، یک سازش و مصالحهٔ عقلایی را

---

۱. حسن‌ابراهیم‌حسن، تاریخ‌الاسلام (السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴، ج۱، صص ۱۰۲ و ۱۰۳.

مجاز دانستند. به این معنی که همهٔ ساکنان مدینه می‌بایست همچون یک واحد اجتماعی شمرده شوند و از حقوق یکسان استفاده کنند، بدون در نظر گرفتن انتساب ایشان به فلان قبیله یا فلان دین... ».[1]

### ۳. تثبیت وحدت ایمانی

ایجاد حس مشترک دینی و پیوستگی مذهبی واحد بین مؤمنان در این کلام زیبای پیامبر گرامی ﷺ کاملاً مشهود است.[2]

پیامبر اکرم ﷺ در مسیر تثبیت «همبستگی ایمانی مسلمین» مکرراً بر این موضوع تأکیدی ویژه داشت، در بخشی از سخنان آن حضرت ﷺ که به قول بعضی پس از فتح مکه و در مسجدالحرام ایراد شده، آمده است: «مسلمان، برادر مسلمان است.»[3] یا «همهٔ مسلمانان برادر یکدیگرند و خون هریک با دیگری برابر است و در برابر اجانب، حکم یک دست را دارند و کوچک‌ترین آنان، از طرف مسلمانان، می‌تواند تعهد نماید.»[4]

## پیوند اُخوت و برادری

ارزش پیوند اخوت در تاریخ اسلام بسیار بالاست. در زیر به برخی فواید و ارزش‌های آن اشاره می‌شود:

### ۱. ضرورت پیدایش تعلّق اجتماعی

در نخستین سال ورود پیامبر اکرم ﷺ به مدینه یکی از استراتژی‌های مهم آن حضرت ﷺ ایجاد وحدت دینی، یعنی پیوند (عقد) مؤاخات بین کلیهٔ مسلمانان اعم از

---

۱. ای. ب. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، ۱۳۵۴، ص ۳۰.

۲. المُؤمِنون کَنَفسٍ واحِدَة، بهاءالدین خرمشاهی و مسعود انصاری، پیام پیامبر ﷺ (مجموعه‌ای از نامه‌ها، خطبه‌ها، وصایا، دعاها و تمثیل‌ها و سخنان جامع حضرت محمد ﷺ)، تهران: جامی، ۱۳۷۶.

۳. المُسلَمُ اَخُو المُسلِمِ... ، شیخ ابوالفتوح رازی، تفسیر روح الجنان، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴قمری، ج۱، ص ۶۲۱.

۴. علاءالدین علامه هندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۱۴۹.

مرد و زن بود. بدون تردید این تصمیم برای عامل پیش، یعنی طرح پیمان‌نامه عمومی، بخشی از راهکارهای ایجاد حساسیت مشترک دینی محسوب می‌شد و به عبارتی پیمان‌نامهٔ عمومی در جهت القای یک پیوستگی دینی و حساسیت مشترک ملی بین همهٔ آحاد مردم دینی بود، اما پیمان برادری این حساسیت مشترک را به اوج بالندگی خود رساند. یعنی این پیوند اختصاصاً برای پایداری و دوری از آفتِ شِقاق و پراکندگی میان مسلمانان منعقد گردید.

عقد اخوت پیامدهای مهمی در پی داشت؛ اول اینکه، این پیمان‌نامهٔ خصوصی، عاملی استوار برای جلوگیری از اختلافات دیرینهٔ قبیله‌ای و جاهلی به حساب می‌آمد؛ دوم، به ایجاد پیوستگی بیشتر در حلقهٔ اتحاد مسلمانان به عنوان نیروهای محوری جامعه یاری رساند و سوم، عاملی کارآمد برای حفظ جامعهٔ نوپای اسلامی بود، چراکه عمدهٔ کسانی را که می‌توان در هنگامهٔ خطر به‌صورت جدی و کارساز بر آنان تکیه کرد و از یاری و پای‌مردی‌شان مطمئن بود، همین گروه‌اند و لذا جدای از التزام عملی به تعهدی فراگیر (در چارچوب قانون اساسی حاکم)، حتماً به پیوندی ویژه و خصوصی هم نیاز است.

بعضی تحلیل‌گران، همچون نویسندهٔ کتاب فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، آورده‌اند:

> «نخستین موضوعی که پیامبرﷺ برای جامعهٔ جدید از آن بیم داشت، مسئلهٔ اختلافات شدید قبیله‌ای بود که جزء روانشناسی هر ملتِ قبایلی است و به همین خاطر پیامبرﷺ از آغاز، پیمان تازه‌ای به نام پیمان مؤاخات میان مهاجرین و انصار منعقد می‌سازد.. این پیمان برادری به این سبب بوده است که فرد مدنی احساس کند مهاجر، فرد خارجی نیست، بلکه برادر اوست منظور از پیمان برادری، ایجاد یک مجمع فکری و اعتقادی بوده است.... »[1]

پیام این عقد اُخوت آن است که آنگاه که یک ملت حساسیت خاص مشترکی پیدا می‌کند، اختلافات داخلی در آن ضعیف می‌شود و خیلی از مفاسد از بین می‌رود.... منطقی‌تر آن است که به کارگیری این راهکارِ ابزاری را قِسمی از راهبردهای ارزشی و

---

۱. محمدعلی زکریایی، فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: الهام، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۰۸.

اجتماعی پیامبر اکرمﷺ در جهت ایجاد وحدت اسلامی بدانیم، چراکه بر مبنای پی‌ریزی یک حساسیت مشترک اجتماعی و دینی صورت پذیرفته است. و پیامبر عزیزﷺ با چنین ابتکار عالی، هم اختلاف‌های حیوانی را زدود و هم اتحادی انسانی را نمود.

این پیمان برادری تنها براساس نفی انگیزه‌های قومی و قبیله‌ای و بر محور حق و همکاری اجتماعی شکل گرفت و خدا آن را چنین می‌ستاید:

«مؤمنان برادر یکدیگرند. پس دو برادر خود را صلح و آشتی دهید و تقوای الهی پیشه کنید، باشد که مشمول رحمت او شوید».[1]

به این‌سان، این تصمیم داهیانه، یعنی اعلان مساوات دینی، کارآمدترین ابزار تحقق الفت فراگیر در جامعهٔ آن زمان گشت و نشان از کوشش پیامبر اکرمﷺ برای پیدایش وحدت و عدالت اجتماعی بالنده بر محور ایمان به خدا دارد.

پطروشفسکی در این‌باره می‌گوید:

«فکر مساوات مسلمانان در صدر اسلام ـ صرف‌نظر از اصل و تبار و نسبت قبیله‌ای و طایفگی ایشان ـ مقدمهٔ مهمی بود برای اتحاد اجتماعی، نخست اتحاد اجتماعی اعراب مدینه و زان پس همهٔ عرب...»[2]

## ۲. محبت الهی، پایهٔ تشکیل جامعهٔ آرمانی

جامعهٔ مطلوب پیامبر اکرمﷺ، نظامی است که تمامی اعضای آن بر محور دیانت توحیدی، پیوند برادری با یکدیگر داشته باشند و تکلیف دارند آن را استوار نگه دارند، تا خداوند نیز زمینه‌های الفت و وحدت دل‌ها را پایدار سازد و درنتیجه، پایه‌های وحدت و عدالت در جامعه اسلامی محکم گردد:

«و اگر خواستند به تو نیرنگ بزنند بدان که خداوند تو را کافی است و او کسی است که به نصرت خویش تو، و مؤمنان را یاری کرد و بین دل‌های آنها الفت داد که اگر هر آنچه در روی زمین است خرج می‌کردی بین

---

۱. حجرات(۴۹):۱۰.

۲. پطروشفسکی، پیشین، ص ۳۱.

دل‌هایشان الفت نمی‌افکندی، ولی خداوند میان آنان الفت برقرار کرد که او پیروزمند فرزانه است».[1]

حضرت ختمی مرتبت ﷺ فرمود:

«حال مردم باایمان در دوستی با یکدیگر و ابراز رحمت و عاطفه نسبت به هم، حال پیکر یک انسان است که چون عضوی از آن به درد آید، باقی اعضای آن پیکر با بی‌خوابی و تب، با آن عضو همدردی می‌کنند.»[2]

## ۳. بهره‌وری از ظرفیت‌های اجتماعی

پیامبر اکرم ﷺ با طرح برادری انصار و مهاجرین، از ظرفیت‌های خاص چارچوب اجتماعی جامعه در جهت اهداف تحقق امت واحد بهره می‌برد تا آنجاکه نه‌تنها موفقیت بارز پیامبر ﷺ باعث تعجب افرادی چون ابوسفیان شد، حتی آثار و پیامدهای این مساوات اسلامی تا مقدم داشتن در اموال و دارایی‌های مؤمنان نسبت به یکدیگر هم پیش رفت. سراسر وقایع تاریخی اسلام گویای شواهدی است که تأثیر پیامبر اکرم ﷺ را در جلوگیری از افتراق صفوف مسلمانان و متقابلاً بهره‌وری از ابزار وحدت اسلامی نشان می‌دهد و این دستور آشکار قرآن بود که:

«مانند کسانی نباشید که پراکنده شدند و اختلاف یافتند.»[3]

و به این ترتیب، تلاش پیامبر اکرم ﷺ در ایجاد وحدت به اوج کوشش‌هایی می‌رسید که امکان داشت آن حضرت ﷺ انجام دهد و چون آرمان وحدت را یکی از رسالت‌های الهی بعثت خود می‌دانست و رنج تفرق مؤمنان بر او گران بود و مهربان و هواخواه آنان بود، پس از تمام توان خود استفاده کرد و خداوند پیامبرش را به این صفت نیکو می‌ستاید:

---

۱. انفال (۸): ۶۲ و ۶۳.

۲. علاءالدین علامه هندی، پیشین، صص۶۹۴ و ۶۹۵.

۳. آل‌عمران (۳): ۱۰۵.

«به‌راستی پیامبری از میان خودتان به‌سوی شما آمده، هر رنجی که شما می‌برید بر او گران می‌آید و سخت هواخواه شماست و به مؤمنان رئوف و مهربان است».[1]

و خود فرمود: «هیچ پیامبری به مانند من اذیت نشد.» آن حضرت ﷺ چون مأمور اصلاح امور و حفظ یکپارچگی ملت اسلامی بود، به‌گونه‌ای اختلاف‌زدایی می‌کرد که شقاقی، هرچند ناچیز، در پیکرهٔ وحدت دینی مسلمانان سر بر نیاورد و مؤمنان نیز موظف به رعایت همدلی و تبعیت از رسول خدا ﷺ بودند:

«پس از خداوند پروا کنید و بین خودتان آشتی کنید و اگر مؤمن هستید از خداوند و پیامبرش تبعیت کنید».[2]

به این‌سان پیامبر اکرم ﷺ از هر عاملی برای نگهداری تفوق اجتماعی و جلوگیری از تفرقه استفاده می‌کرد، چه دربارهٔ اخذ پیمان مجدد از انصار یا رفع اختلاف در تقسیم غنایم یا جذب و اصلاح نیروهایی خطاکار که در صورت رهاسازی آنها، امکان تبدیل به عنصرهای تفرّق‌انگیز و بی‌ایمان را داشتند، یا حتی در جریان تخریب مسجد ضرار، از همه موارد به بهترین وجه استفاده می‌کرد.

### ٤. اهمیت حفظ وفاق ملی

این مسئله مورد توجه خاص پیامبر ﷺ در مدینه بود و از هرگونه آفتی که به وفاق امت آسیب وارد می‌کرد جلوگیری می‌نمود؛ مثلاً هدف پیامبر اکرم ﷺ از ویران‌سازی مسجد ضرار جلوگیری از ظهور شکاف در جامعه اسلامی بود تا در پی آن، وفاق ملی آسیب نبیند. بر این اساس، پیامبر اسلام ﷺ حتی در آخرین سفارش‌های خود به امت اسلامی نیز چنین می‌گوید:

---

۱. توبه (۹): ۱۲۸.

۲. انفال (۸): ۱.

«مردم سخن مرا بشنوید شاید شما را پس از این در اینجا نبینم، مردم! خون و مال شما بر یکدیگر حرام است، همچون حرمت این ماه تا خدا را دیدار کنید... بدانید هر مسلمانی، برادر مسلمان دیگر است و مسلمانان با یکدیگر برادرند....»[۱]

آنچه پیرامون تلاش حضرت محمد ﷺ دربارهٔ ایجاد وحدت و برادری دینی گفته شد، در این کلام نهج‌البلاغه آمده است:

«خداوند به دست او کینه‌ها را دفن کرد و آتش‌ها را خاموش ساخت، بیگانگی را پیوند برادری داد، و خویشاوندانی را پراکند و با او عزت‌های ناروا را به ذلت و ذلت‌های نابجا را به عزت بدل کرد. آری پیامبر ﷺ بر حسب مأموریتی که داشت صلا داد و رسالت‌های پروردگارش را ابلاغ کرد. پس خداوند به‌وسیلهٔ آن حضرت ﷺ، شکاف‌های ناشی از اختلاف را پر کرد و میان خویشاوندان همبستگی و الفت به وجود آورد، آن هم در پی شعله‌های عداوتی که در سینه‌ها افروخته شده بود و کینه‌های نهفته‌ای که هرآن، در دل‌ها جرقه‌ای می‌زد».[۲]

### ۵. سفارش‌های اخلاقی قرآن

قرآن مجید برای حفظ وحدت و همبستگی مسلمانان، توصیه‌هایی ظاهراً جزئی ولی بسیار حساس دارد که دلالت بر اهمیت حفظ روحیهٔ برادری دینی و اسلامی می‌کند. بر این اساس، قرآن دشنام دادن، استهزاء و ریشخند کردن و نیز خواندن یکدیگر با لقب‌های ناروا را نهی می‌کند، چه اینکه در قدم اول باعث کینه‌توزی و جدایی صفوف مؤمنان می‌گردد.[۳] موازین اخلاقی بستری مهم جهت تفاهم و هم‌گرایی امت اسلامی است که می‌تواند مفهوم وحدت و عدالت را با فطرت پاک آنان عجین سازد و عینیت بخشد.

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۳ق، ج۳۹، ص۵۶.

۲ . نهج‌البلاغه، پیشین، خطبه ۱۹۲.

۳ . حجرات (۴۹): ۱۱.

## نفی نژادپرستی و قومیت‌گرایی

یکی دیگر از راه‌حل‌هایی که پیامبر مکرم اسلام ﷺ در مسیر بنیان‌گذاری عدالت و وحدت در امت اسلامی به کار می‌گرفت، نفی نژادپرستی و قومیت‌گرایی و تبعیض‌های ناروا و ناپسند در جامعه بود.

### ۱. شکستن ارزش‌های جاهلی

یکی از ارزش‌های جاهلی جاافتاده در جامعهٔ آن زمان، نظام برده‌داری بود؛ مبارزهٔ پیامبر اکرم ﷺ با برده‌داری آن زمان که متناسب با فزونی قدرت اجتماعی آن حضرت ﷺ با قاطعیت روزافزونی هم توأم بود، بهترین شاهد در نفی تبعیض‌های ناروا است. این جنبش، بخشی از حرکت‌های عدالت‌خواهی پیامبر ﷺ در برابر ظلم پیدای آن دوره به شمار می‌آید، چراکه آن حضرت ﷺ به دنبال تأسیس جامعهٔ فلاح‌پسند دینی و پایه‌گذاری حزب رستگاران است و نیک، از قرآن آموخته که فلاح و سعادت با ظلم و شقاوت قابل جمع نیست:

«به‌راستی ستمکاران نیک‌بخت نمی‌شوند»،[1] «به‌راستی مجرمان رستگار نمی‌شوند».[2]

یکی از تلاش‌های پیامبر اکرم ﷺ در مکهٔ مکرمه، گسستن همین مبانی نظام ارزشی حاکم بر جامعهٔ جاهلی آن زمان بود. در بافت پیوندهای عشیره‌ای، بردگان و کنیزکان بدون اذن صاحبان خود، حق هیچ‌گونه تصمیم مستقل یا اظهار مشارکت اجتماعی خاصی را نداشتند، تا آنجاکه اجازه برده‌ها در پذیرش یا عدم پذیرش معتقدات دینی خویش نیز به دست خود آنان نبوده است. اما دعوت فرهنگی پیامبر ﷺ به توحید و نیز دعوت ارزشی آن حضرت ﷺ به ایجاد یک تعلق دینی و حب اجتماعی توحیدی، سبب شد تا زمینهٔ شکستن چنین تبعیض‌های ظالمانه فراهم گردد، معیارهای جاهلی در روابط نَسَبی از بین برود و نهایتاً افراد بدون وابستگی قومی و قوم‌گرایی به دین جدید بگرایند.

---

۱. انعام (۶): ۲۱.

۲. یونس (۱۰): ۱۷.

حاصل توفیق پیامبر اکرمﷺ در به‌کارگیری این راه، مسلمان شدن افرادی از عشیره‌ها و قبایل متعدد مشرکان و تمرّد آنان از قوانین نظام قبیله‌ای و سپس پیوستن به صفوف مؤمنان بود. این استراتژی، علاوه بر تأثیرگذاری ارزشی و اجتماعی، یعنی ایجاد یأس و وحشت در دل مشرکان و ویران‌سازی اصول ارزشی حاکم، زمینه‌ای برای زایش یک نظام اجتماَعی جدید را براساس عدالت فراهم آورد.[1]

**۲. ارزش مساوات توحیدی**

بعدها پیامبر اکرمﷺ در قالب فرمان یا ارشاد و نصیحت، مسلمانان را رهنمون به آزادسازی بردگان کرد و خود نیز چنین کرد و آنان را به این امر مهم معطوف نمود که خدای تعالی ایمان به خود و آخرت و پیامبران را با بخشش مال در جهت آزادی انسان‌های دیگر هم‌سنگ می‌داند.[2] حضرت محمدﷺ، افرادی مانند «زیدبن‌حارثه» را فرمانده سپاه اسلام[3] و «بلال حبشی» را مؤذن ویژه[4] نمود و از «سلمان فارسی ایرانی» تجلیل کرد، و به او مقام و منزلتی والا بخشید، تا آنجاکه فرمود: «سلمان از ما، اهل بیت است»؛[5] و به این ترتیب با آن تبعیض‌ها به مبارزه برخاست و نیز به‌تدریج ارزش تقوا را ملاک منصب‌ها و منزلت‌های اجتماعی معرفی کرد: «به‌راستی گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست».[6] پیامبراکرمﷺ آشکارا اعلام کرد که آن غلام حبشی و این سید قریشی (هر دو) در نزد من یکسان هستند و به این‌سان همگان او را منادیِ به‌حقِ مساواتِ توحیدی می‌دانند.[7]

---

۱. سیدجعفر شهیدی، رسول اکرمﷺ و همبستگی مسلمانان، پیشین، ص۶۱.

۲. محتوای آیهٔ ۱۷۷ سورهٔ بقره.

۳. حسن ابراهیم حسن، پیشین، صص ۱۸۷ و ۱۸۸.

۴. عبدالحمید معادیخواه، فرهنگ آفتاب (فرهنگ تفصیلی مفاهیم نهج‌البلاغه)، تهران: ذره، ج ۱، ص ۱۸۶.

۵. بهاءالدین خرمشاهی، پیشین، ص ۸۷۰.

۶. حجرات (۴۹): ۱۳.

۷. شیخ‌مفید، الاختصاص، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: المؤتمر العالمی الالفیه الشیخ مفید، ۱۴۱۳ قمری، ص ۳۴۱.

به‌هرحال رعایت تساوی و عدالت به دست پیامبر اکرم ﷺ که دقیقاً در برابر ظلم و تبعیض‌های آن زمان قرار داشت، از راه‌کارهای مؤثر ایجاد وحدت اسلامی در جامعهٔ آسیب‌دیده آن روزگار بود.

در متون تاریخی و روایی می‌خوانیم که حضرت رسول ﷺ، تفاوتی بین برده و غیربرده نمی‌گذاشت و خود نیز در اجرای احکام، طعم شیرین حق، مساوات و عدالت را به دیگران می‌چشاند و در رفتارهای خود تا آنجا پیش می‌رفت که حتی در جمع مسلمانان، جایگاه پیامبر خدا ﷺ ناپیدا بود و هر زمانی در مجلسی می‌نشست، افراد ناشناس به‌سادگی نمی‌توانستند حضور رسول‌الله ﷺ را در نزد مردم دریابند. امیرالمؤمنین علی ؑ می‌فرمود:

«نشستن و برخاستن پیامبر ﷺ همراه با یاد خدا بود و برای خود جایگاه مخصوصی (که نشانه برتری باشد) قرار نمی‌داد و دیگران را نیز از این کار نهی می‌کرد».[1]

برای نمونه ابن‌هشام در سیرهٔ خود جریان فردی به نام «ضمام‌بن‌ثعلبه» را نقل کرده است که به مسجد وارد شد و حضرت ﷺ را که بین اصحاب خود بدون هرگونه تمایز ویژه‌ای نشسته بود، نشناخت این فرد پیرامون رسالت پیامبر ﷺ با ایشان به گفتگو پرداخت و درنهایت هم اسلام آورد.[2] اوج درخشش این مساوات‌طلبی، حتی در چشمان مبارک رسول رحمت ﷺ نیز نمایان بود:

«رسول خدا ﷺ نگاهش را میان اصحابش تقسیم می‌کرد و به‌طور مساوی گاه به این و گاه به آن می‌نگریست»[3]

آن حضرت ﷺ در یک تمثیلِ گویا می‌فرماید:

---

۱. شیخ‌عباس قمی، سفینه البحار، تهران: دارالاسوه، ۱۴۱۴ قمری، ج ۴، ص ۲۴۵.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، صص ۲۱۹ و ۲۲۰.

۳. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، صص ۲۱۹ و ۲۲۰.

«مردم از روزگار آدم تا امروز مثل دندانه‌های شانه (برابر) و، عرب را بر غیرعرب و سرخ‌پوست را بر سیاه‌پوست برتری نیست؛ مگر به تقوا... .[۱]»

این روش در زدودن تمام لایه‌های تبعیض اجتماعی دوران جاهلی، با درایتی خاص و تدبیری موشکافانه، در دوران حکومت‌داری پیامبر اکرم ﷺ دنبال می‌شد، تا همواره تأثیر خود را به عنوان یکی از ابزارهای ارزشی وحدت‌ساز به بهترین وجه داشته باشد. پیامبر ﷺ درصدد بود تا همهٔ پایه‌های نابرابری جاهلی را از میان بردارد و بازگشت به عهد جاهلیت و احکام ناپسند غیرالهی آن را ناممکن سازد. رسول الله ﷺ آغازگر این حرکت بزرگ اجتماعی ارزشی بود و از هر رخدادی در جهت ابقا و تثبیت روح مساوات و عدالت انسانی در جامعهٔ نوپای آن زمان بهره می‌برد. در جایی فرمود:

«خدا دوست ندارد بنده‌ای را ببیند در میان بندگان دیگر که برای خود امتیاز قائل شده است».[۲]

به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که نفی قومیت‌گرایی و هر نوع تعصب ناپسند جاهلی، همیشه مدنظر پیامبر گرامی اسلام ﷺ بوده است و هشدارهای حضرت ﷺ نیز به کسانی که حَسَب و نسب خویش را ملاک افتخار و ارزش‌های خود می‌دانستند، در تاریخ اسلام ثبت شده است.[۳] این امر بهترین شاهد و عالی‌ترین زمینه برای جذب انسان‌های محرومیت‌کشیدهٔ آن زمان و عامل تحقق وحدت دینی بود.

### ۳. حمایت از محرومان

در جهت راهبردهای نفی تعصبات قومی، باید به استراتژی حمایت از محرومان و بیچارگان نیز اشاره داشت. این گروه که عمدتاً مستضعفان و بردگانی از مردان و زنان بودند، طبق قوانین حاکم زیر پوشش حمایتی هیچ قوم و قبیله‌ای قرار نمی‌گرفتند و لذا از کلیهٔ حقوق اجتماعی و سیاسی محروم می‌شدند. اینان به‌دلیل ساخت اجتماعی خاص

---

۱. محمدباقر کمره‌ای، ترجمه و شرح فارسی اصول کافی، تهران: اسوه، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۶۸.

۲. شیخ مفید، پیشین، ص ۳۴۱.

۳. احمدبن‌حنبل، مسند، بیروت: دارالصادر، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۴.

دوران جاهلی و نیز ناتوانی‌های گوناگون، امکان پی‌ریزی جامعهٔ مستقلی نداشتند. در چنین اوضاعی، مخالفت پیامبر اکرم ﷺ با تبعیض‌ها و قومیت‌گرایی‌ها و از سوی دیگر، حمایت از محرومان سبب جذب این گروه به اسلام و پیامبر ﷺ شد و به این ترتیب، گروهی کثیر بر محور رسول خدا ﷺ وحدت اجتماعی واحدی پدید می‌آوردند و این امر در نزد بعضی، «بزرگ‌ترین اعجاز اسلام» تلقی شده است.

درواقع، محتوای فکری دعوت پیامبر اکرم ﷺ در اعلام اصالت تقوا و کرامت انسانی و نیز مقتضای عملکرد آن حضرت ﷺ، که به پاره‌ای از آنها اشاره شد، نقش یک ابزار پویا برای ایجاد وحدت اسلامی نوین را داشت. این اعلام حمایت و جانب‌داری که به‌تدریج دامنهٔ پوششی آن نیز گسترده می‌شد، توانست نیروهای خسته و گریزان ستمدیده و درگیرِ شک و تردیدهای فکری را به مرکزی واحد هدایت کند و پایه‌های وحدت دینی را استوار سازد.

## توجه به ظرفیت‌های روحی و اخلاقی مردم

بهره‌برداری پیامبر اکرم ﷺ از اخلاق و خصوصیات روحی عرب جاهلی در جهت اهداف توحیدی و به‌ویژه تحقق وحدت اسلامی، یکی دیگر از راهبردهای ارزشی به شمار می‌آید. ظرفیت‌های روحی جامعهٔ آن زمان در تمامی اوضاع و احوال اجتماعی خاص خود تنیده شده بود و پیوندی مستحکم با پیشینهٔ تاریخی‌اش داشت. سعی پیامبر ﷺ بر این بود که آن قابلیت‌ها را به سمت مطلوبیت‌های مورد نِظر هدایت کند و به‌نوعی، آمیزه‌های اخلاقی نوینی به وجود آورد. به این‌سان، پیامبر عزیز ﷺ از این امکانات اخلاقی و روحی برای پدیدآوری یک هم‌گرایی دینی و استحکام علایق مشترک اعراب در جهت آرمان‌های امت واحده به بهترین تدبیر، استفاده می‌کند.

روحیهٔ تعصب و حمیّت عربی، تعهد و وفای به عهد و پیمان، شجاعت و دلاوری یا مهمان‌نوازی، نمایانگر شاخصه‌های اجتماعی اعراب جاهلی شده بود و قرآن هم می‌فرماید:

«چنین بود که کافران در دل‌هایشان تعصب جاهلی را قرار دادند».[1]

به همین دلیل است که پیامبر اکرم ﷺ، اصلاح و به‌سازی ارزش‌های حاکم در چارچوب نظام ارزشی اسلام را یکی از کلیدهای رویکرد اتحاد اسلامی می‌دانست. به این‌صورت که تعصب قوم و قبیله‌ای، حفظ و بزرگداشت منزلت عشیره و رؤسا و بزرگان آن، و نیز عکس‌العمل در حمایت از افراد طایفه که معمولاً به‌نحو صریح و ضمنی توأم با گونه‌ای تعهد و پیمان بود، بارها و بارها در تاریخ اسلام سبب حمایت از آن حضرت ﷺ در مواضع مختلف شده است و اصولاً، به عنوان زمینهٔ تشکیل اولین وحدت اجتماعی و علنی اسلام تلقی می‌گردد. چنین بیعت‌هایی نه‌تنها در محدودهٔ داخلی، بلکه بیشتر در تعهد قبایل نسبت به یکدیگر کاربرد داشته و طبق رسوم جاهلی تا زمان اعلام انصراف هم‌پیمان یا هم‌پیمانان به قوت خود باقی بوده است؛ و پیامبر مکرم ﷺ نیز از همین طریق دیگران را دعوت به اسلام می‌کرد و در طی تاریخ، مکرر بین حضرت ﷺ و افراد یا گروهی از یاران، پیمان‌های گوناگونی منعقد می‌گشت که تکرر آن و حاصل آن، فراگیری دامنهٔ وحدت اسلامی بود؛ شبیه آنچه در «عقبه اولی»، «عقبه ثانیه»، «بیعت در غزوه بدر»، «بیعت رضوان» غیر آن روی داد.

شجاعت و دلیری اعراب که ریشه در وضعیت خاص آن جامعه و نیز مسائل جغرافیایی و طبیعی داشت، به‌صورت مطلق از ناحیه پیامبر اکرم ﷺ مطرود و مذموم دانسته نشد، بلکه این روحیهٔ جنگی، در مسیر اصلاح و کاربرد پسندیده و صحیح قرار گرفت.

از سوی دیگر، پیامبر ﷺ در تقویت و اصلاح روحیهٔ مهمان نوازی اعراب نیز می‌کوشید که این راهکار هم سبب جذب فزون‌تر افراد به دایرهٔ مسلمانان شود. پیامبر اکرم ﷺ مسلمانان را توصیه و امر به سخاوت و بخشش اموال و انفاق دارایی‌هایشان در راه خدا می‌کرد. همچنین در دورهٔ اولیهٔ تکوّن جامعهٔ اسلامی، از انصار می‌خواست که مهاجرین مکی را مورد حمایت قرار دهند. و مسلمانان مدنی هم با توجه به همان روحیهٔ

۱ . فتح (۴۸): ۲۶.

خاص اجتماعی، که صبغهٔ دینی هم پیدا کرده بود، پاسخی مناسب دادند، به‌نحوی که حتی برای اسکان مهاجرین در خانه‌های خود قرعه‌کشی می کردند.[۱]

استفادهٔ پیامبر اکرم ﷺ از این ظرفیت روحی که با صحه گذاشتن و تعدیل دینی همراه بود، سبب شد تا وحدت و تجمع اسلامی، هر روز با اقتداری بیشتر همراه باشد و به مرور زمان، تسرّی یابد. البته در اسلام اصل وجود تعدد در ملیت و اقوام نفی نمی‌شود اما در عین حال مقابله، ستیزه‌جویی و ایجاد تشتت در وحدت اجتماعی و وفاق عمومی جامعه اسلامی هم مورد قبول نیست. قرآن کریم با گذاشتن صحه بر وجود گروه‌ها و قبایل مختلف، بر ضرورت ارتباط و حس دوستی و آشتی بین آنها تأکید دارد:

«... و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید...».[۲]

به این ترتیب تعصب، مورد پذیرش دین و پیامبر اسلام ﷺ نیست چنان‌که آن حضرت ﷺ فرمود:

«هرکس مردم را به تعصب و قومیت‌گرایی فراخواند، از ما نیست».[۳]

## آداب اخلاقی پیامبر ﷺ

پیامبر گرامی اسلام ﷺ یکی از اهداف عالی رسالت خود را کامل کردن اخلاق نیک و تکمیل فضایل الهی و اخلاقی انسان می‌داند و بر این بنیان یکی از موارد دیگری که می‌تواند در زیرمجموعه راهبردهای ارزشی پیامبر ﷺ در جهت ایجاد زمینهٔ وحدت و عدالت اسلامی قرار گیرد، نحوهٔ رفتار فردی و آداب خاصی است که آن حضرت ﷺ به آن متخلق بوده‌اند.

### رفتارهای پرجاذبه حضرت محمد ﷺ

اخلاق نرم و خوی پرجاذبه رسول حق ﷺ، همواره از ابزارهای مهم ارزشی وحدت دینی صفوف و فرونشاندن اختلاف‌ها، منازعه‌ها و جلب و جذب انسان‌های

---

۱. حشر (۵۹): ۹.

۲. حجرات (۴۹): ۱۳.

۳. ابن‌هشام، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۳.

پاک‌سرشت بوده است: «پس به لطف رحمت الهی با آنها نرم‌خویی کردی و اگر درشت‌خویی سخت‌دل بودی، بی‌شک از پیرامون تو پراکنده می‌شدند».[1]

حضرت علی ﷺ می‌فرماید:

«پیامبر ﷺ در جود و بخشش، سرآمد مردم بود، دلی پرتوان و سینه‌ای بی‌باک داشت... وَ در پاسداری از پیمان و نرم‌خویی و معاشرت بزرگوارانه، بی‌مانند بود، هرکس با او برخورد می‌کرد، نخست هیبتی بزرگ از وی می‌دید و چون با وی معاشرت می‌نمود و او را می‌شناخت دوست‌دار او می‌شد، هرگز پیش از او و پس از او فردی همانند او ندیده‌ایم.»[2]

رویدادهای تکان‌دهنده‌ای که در تاریخ اسلام وجود دارد، آن‌چنان آشکار و گویاست که هیچ نیازی به ترجمان تحلیلی ندارد؛ از جمله: فردی به نام «غورث‌بن‌الحارث» در یکی از جنگ‌ها در برابر پیامبر ﷺ، شمشیر در دست گرفته بود و با خودبینی تمام می‌گفت: «ای محمد چه کسی تو را از دست من نجات می‌دهد؟» رسول خدا ﷺ فرمود: «خدای من و تو»! بر اندام او لرزه افتاد و از اسب سرنگون شد، و حضرت ﷺ بر او غالب آمد و فرمود: «حال ای غورث چه کسی تو را از دست من نجات می‌دهد؟» وی پاسخ می‌دهد: ای محمد ! بخشش و کرم شما؛ در نهایت بخشش الهی آن سرچشمۀ جود و کَرَم عظیم، باعث رهایی او می‌شود. لذا بر بزرگواری و بخشندگی حضرت محمد ﷺ اعتراف کرد و هرجا می‌رفت، می‌گفت: «از جانب بهترین مردم سوی شما می‌آیم».[3]

از زیباترین آداب الهی وحدت‌طلبی توأم با رحمت الهی را در جریان فتح مکه مشاهده می‌کنیم، آنگاه که صحابی معروف، سعدبن‌عباده، در هنگام ورود به یکی از دروازه‌های مکه فریاد بر می‌آورد: «امروز روز انتقام و خون‌ریزی است و حرمتی برای

---

۱. آل‌عمران (۳): ۱۵۹.

۲. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۷۳، ص ۲۸۳.

۳. شیخ‌عباس قمی، پیشین، ج ۲، ص ۶۸۸.

اهل مکه نیست... »، با رسیدن این خبر به پیامبر بزرگ اسلام ﷺ، سریعاً به علی ؑ فرمان می‌دهد که پرچم سپاه را از او بگیرد و ندا دهد که: «امروز روز رحمت و بخشایش است»[1] و بسیاری از دشمنان پیغمبر ﷺ با همهٔ دشمنی‌هایشان به حضرت ﷺ، مورد رحمت و ادب نبوی قرار می‌گیرند؛ همان ادبی که فرمود: «پروردگارم مرا ادب آموخت، پس تأدیبم را کامل ساخت»[2]. و به‌دلیل این سلوک و اخلاق نیکوی الهی است که او را اسوه حسنه و نمونه برتر انسان کامل می‌دانند تا آنجاکه، محبت معجزه‌آسای او سبب می‌شد حتی مخالفان سرسختش را به صف دوستان مؤمن سوق دهد.[3]

حضرت ﷺ در این مسیر حتی از کارکرد زبان نیز غافل نبود؛ چه اینکه لسان نبوی هم، لسان الفت‌انگیزی، در جای خود بوده است. امام حسین ؑ، از امیرالمؤمنین ؑ درباره پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که:

«پیامبر ﷺ جز در سخنان سودمند، دهان فرو بسته و بین مردم الفت ایجاد می‌نمود و از تفرقه پرهیز داشت و آنان را آزرده نمی‌ساخت».[4]

## نتیجه‌گیری

وحدت امت اسلامی در پناه حق و عدالت همواره یکی از آرمان‌های دینی پیامبران توحیدی قلمداد می‌شده و بر این بنیان، یکی از محورهای مهم دعوت پیامبر اکرم ﷺ نیز پی‌ریزی شاکله‌های پیدایش آن بوده است. تحلیل رویدادهای تاریخ اسلام گویای آن است که تلاش‌های وسیع و راهبردهای ارزشی آن حضرت ﷺ برای

---

۱. و به‌دنبال این شعار است که این فرمان صادر می‌گردد: «اذهبوا فَأَنتُمُ الطلقاء». ابی‌نصر الحسن‌بن‌الفضل‌الطبرسی، مکارم‌الاخلاق، تعلیقه محمد الحسین الاعلمی، تهران: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ قمری، ص ۱۸.

۲ . شیخ‌عباس قمی، پیشین، ج ۲، ص ۶۸۸.

۳ . فصلت (۴۱): ۳۴.

۴. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۱۶، ص ۲۱۰.

تحقق این هدف کارآیی خاص داشته است؛ تا آنجاکه با شناخت دقیق ظرفیت‌های اجتماعی حاکم بر جامعه، ابزارهایی شایسته را برگزید تا زمینهٔ پذیرش و گرایش همگانی را به‌سوی ایجاد وحدت امت و تحقق عدالت متمایل گرداند. پیمان‌نامهٔ عمومی مدینه بهترین راه‌حل برای ایجاد یک وحدت عمومی و القای روحیهٔ همبستگی دینی بود و در همین جهت پیمان ویژهٔ مسلمانان، از راه‌کارهای مذهبی برای پیوند روح برادری به حساب می‌آید. استفاده از این راهبردها در نمایان ساختن پایه‌های استوار جامعه اسلامی و دست‌یابی به وحدت، تنها زمانی می‌تواند مؤثر باشد که همگام با آن، مبارزه با تبعیض، گروه‌گرایی، نژادپرستی و قوم‌گرایی فعالانه پی‌گیری شود؛ و پیامبر ﷺ با همتی بلند در عین بهره‌گیری از ظرفیت‌های اخلاق اجتماعی و نیز توان اخلاق فردی در این راه قدم گذاشت.

به این ترتیب یکی از ضروری‌ترین راه‌های پی‌ریزی وحدت دینی در امت بزرگ اسلامی، هماهنگی اراده‌ها و تمایلات ارزشی در جهت همانندسازی و اصلاح ابزارهای ملی و قومی و فردی است؛ و در نهایت به صبری استوار و روحی امیدوار تا تحقق وعدهٔ الهی نیاز است.

## فهرست منابع


نهج‌البلاغه، ترجمهٔ دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران: شرکت سهامی عام، ۱۳۷۱.

آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

ابراهیم‌حسن، حسن، تاریخ‌الاسلام (السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی)، چهار جلدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴.

ابن‌هشام، سیرت رسول‌الله (مشهور به سیرةالنبی ابن‌هشام)، دو جلدی، ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحق‌بن محمد همدانی (قاضی ابرقوه)، تصحیح اصغر مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰.

الشیخ‌المفید، الاختصاص، تصحیح علی‌اکبر الغفاری (مجموعه مصنفات الشیخ المفید، المجلد الثانی عشر)، قم: الموتر العالمی الالفیه الشیخ المفید، ۱۳۱۳ قمری.

الطبرسی، الشیخ‌رضی‌الدین‌ابی‌نصرالحسن‌بن‌الفضل، مکارم‌الاخلاق، تعلیقه محمدالحسین‌الاعلمی، تهران: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ قمری.

القمی، الشیخ‌عباس، سفینةالبحار، دوره هشت جلدی، تهران: دارالاسوة للطباعه و النشر، ۱۴۱۴ قمری.

بهشتی، سید محمد، محیط پیدایش اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.

پطروشفسکی، ای. ب، اسلام در ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران: پیام، ۱۳۵۴.

ثقفی، سید محمد، ساختار اجتماعی و سیاسی نخستین حکومت اسلامی در مدینه، قم: موسسه انتشارات، ۱۳۷۶.

حمیدالله، محمد، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، ترجمهٔ غلامرضا سعیدی، تهران: بعثت، ۱۳۵۶.

حنبل، احمد، مسند احمدبن‌حنبل، شش جلدی، بیروت: دار صادر بیروت، بی‌تا.

خرمشاهی، بهاءالدین، مسعود انصاری، پیام پیامبر (مجموعه‌ای از نامه‌ها، خطبه‌ها وصایا، دعاها و تمثیل‌ها و سخنان جامع حضرت محمد ﷺ)، تهران: جامی، ۱۳۷۶.

رازی، شیخ ابوالفتح، تفسیر روح الجِنان و روح‌الجَنان، پنج جلدی، قم: کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ قمری.

زریاب، عباس، سیرهٔ رسول‌الله، تهران: سروش، ۱۳۷۰.

زکریایی، محمدعلی، **فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی**، تهران: الهام، ۱۳۷۳.

زرین کوب، عبدالحسین، **بحر در کوزه**، تهران: علمی، ۱۳۶۷.

شمیسا، سیروس، **گزیدهٔ غزلیات مولوی**، تهران: بنیاد، ۱۳۷۲.

شهیدی، سیدجعفر، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

فروزانفر، بدیع‌الزمان، **احادیث و قصص مثنوی** (تلفیقی از دو کتاب احادیث مثنوی و مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی)، ترجمهٔ کامل و تنظیم مجدد حسین داودی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.

کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب‌بن‌اسحق، **الاصول من الکافی**، دوره دو جلدی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.

کمره‌ای، محمدباقر، **ترجمه و شرح فارسی اصول کافی**، دورهٔ شش جلدی، تهران: اسوه، ۱۳۷۰.

مجلسی، محمد باقر، **بحارالانوار**، صد و ده جلد، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۳ قمری.

مطهری، مرتضی، **خدمات متقابل اسلام و ایران**، دو جلدی، تهران: صدرا، ۱۳۶۲.

معادیخواه، عبدالحمید، **فرهنگ آفتاب** (فرهنگ تفصیلی مفاهیم نهج‌البلاغه)، ده‌جلدی، تهران: ذره، ۱۳۷۲.

موثقی، احمد، **استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام**، دو جلدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

علامه‌هندی، علاءالدین، **کنزالعمال فی سنن الاقوال و الافعال**، شانزده جلدی، بیروت: موسسه الرساله، ۱۹۸۵ میلادی.

مجموعهٔ سخنرانی‌ها و مقالات دومین کنفرانس وحدت اسلامی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.

وات، پروفسور مونتگمری ، **محمد پیامبر و سیاستمدار**، ترجمهٔ دارالترجمه ایران، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۴.

ویژه‌نامه نهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۵.

# الگوی رفتاری پیامبر ﷺ
## با پدیدهٔ نفاق بر مبنای قرآن

عباس مصلائی‌پور یزدی*

### مقدمه

نفاق از پیچیده‌ترین مسئله‌های جوامع بشری است و مشکل‌ترین مبارزه‌ها، مبارزه با نفاق است؛ زیرا در جنگ با کفر، مبارزه با یک جریان ظاهر و بی‌پرده است، ولی مبارزه با نفاق، در حقیقت مبارزه با کفر مستور است. نفاق دو رو دارد، یک روی ظاهر که اسلام است و مسلمانی، و یک روی باطن که کفر است و شیطنت و درک آن برای توده‌ها و مردم عادی بسیار دشوار و گاهی ناممکن است.[1] آسیبی که از نفاق و منافقان جوامع اسلامی را تهدید می کند، چنان خطیر است که امیرالمؤمنین علی ﷺ در نامه‌ای خطاب به محمدبن‌ابی‌بکر هنگامی که او را حکومت مصر داد، می‌نویسد: رسول خدا ﷺ می‌فرمود:

«من بر امتم نه از مؤمن هراسانم و نه از مشرک ترسان، چه مرد با ایمان را خدا به‌خاطر ایمان وی باز می‌دارد، و مشرک را به خاطر شرک او از پای

---

* عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق ﷺ.

۱. مرتضی مطهری، جاذبه و دافعه علی ﷺ، تهران: صدرا، ۱۳۶۸ش، ص ۱۷۴.

در می‌آرد. لیکن من بر شما از مرد دورویی می‌ترسم که ـ به حکم شرع ـ داناست. او چیزی را می‌گوید که آن را نیکو می‌شمارید و کاری می‌کند که آن را ناپسند می‌دارید.»[۱]

قرآن کریم منافقان را فسادگران[۲]، و آنها را بزرگ‌ترین دشمن حق و حقیقت[۳] می‌شمارد، به پیامبر اکرمﷺ هشدار می‌دهد که به آنان اطمینان نکند[۴]، منافقان را بدتر از کفار می‌داند و جایگاه آنان را پست‌ترین مرتبهٔ آتش دوزخ بیان می‌دارد[۵]. به گفتهٔ راغب اصفهانی نفاق داخل شدن در شرع از دری و خارج شدن از آن از دری دیگر است.[۶] منافق به‌اصطلاح شرع، کسی است که در ظاهر اظهار اسلام و ایمان می‌کند و در باطن کفر می‌ورزد. اشتقاق آن از نافقاء یربوع است[۷] چه او بابی را مخفی می‌کند و بابی را اظهار می‌کند تا اگر چیزی از یکی آمد، از دیگری خارج شود.[۸]

پرسش اصلی این مقاله آن است که سیرهٔ سیاسی رسول مکرم اسلامﷺ، به عنوان رهبر حکومت اسلامی در مواجهه با پدیدهٔ نفاق چه بوده و چه اصول و الگوهای رفتاری را در این زمینه برای امت اسلامی به ارمغان آورده است؟ از آنجاکه رسول

۱. نهج‌البلاغه، ترجمهٔ سیدجعفر شهیدی، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ش، نامهٔ ۲۷، صص ۲۹۰ ـ ۲۹۱.

۲. بقره (۲):۱۲.

۳. منافقون (۶۳):۴.

۴. منافقون (۶۳):۴.

۵. نساء(۴):۱۴۵.

۶. حسین‌بن‌محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۹

۷. نافقاء سوراخ و لانهٔ موش صحرایی را گویند. و یربوع نوعی موش صحرایی است که برای لانهٔ خود به‌منظور فرار یک در فرعی و پنهانی دارد که اگر از در اصلی به او حمله شود، از در پنهانی فرار خواهد نمود. (فضل‌بن‌حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۸۷).

۸. محمدبن‌حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۲۵۰.

مکرم اسلام ﷺ آنچه را که قرآن کریم دستور داده حتماً انجام داده، در این نوشتار سعی شده است این دستورهای قرآنی ضمن مراجعه به مهم‌ترین مصادر تفسیری امامیه و اهل تسنن بررسی و تحلیل شود.

## موعظه و هدایت

### ۱. موعظه

یکی دیگر از مهم‌ترین اصول و الگوهای رفتاری پیامبر اکرم ﷺ در رویارویی با پدیده نفاق، موعظه است. در یک آیه از آیات قرآن کریم به پیامبر اکرم ﷺ دستور داده شده است که به موعظهٔ منافقان بپردازد.

«اینان همان کسانند که خدا می‌داند چه در دل دارند. پس، از آنان روی برتاب، و[لی] پندشان ده، و با آنها سخنی رسا که در دلشان [مؤثر] افتد، بگوی».[۱]

از آیهٔ فوق استفاده می‌شود که رسول مکرم اسلام ﷺ منافقان را می‌شناخت، لکن مأمور بود که متعرض آنها نشود و نفاق آنها را ظاهر نکند و به موعظه و نصیحت آنها بپردازد.[۲]

در آیات ۱۴۲ تا ۱۴۶ سورهٔ نساء، پاره‌ای از صفات ظاهری منافقان که دلالت بر گسستگی روحی آنها از روش‌ها و ارزش‌های اسلامی دارد، بیان شده است.

«منافقان، با خدا نیرنگ می‌کنند، و حال آنکه او با آنان نیرنگ خواهد کرد و چون به نماز ایستند، با کسالت برخیزند. با مردم ریا می‌کنند و خدا را جز اندکی یاد نمی‌کنند. میان آن [دو گروه] دو دل‌اند نه با اینانند و نه با آنان. و هر که را خدا گمراه کند، هرگز راهی برای [نجات] او نخواهی یافت. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به‌جای مؤمنان، کافران را به دوستی خود مگیرید. آیا می‌خواهید علیه خود حجّتی روشن برای خدا قرار دهید؟ آری، منافقان در

---

۱. أُولَئِکَ الَّذِینَ یَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِی قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِی أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِیغاً. نساء(۴):۶۳.

۲. سیدعبدالحسین طیب، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، ۱۳۷۸ ش، ج ۴، ص۱۲۲.

فروترین درجات دوزخند، و هرگز برای آنان یاوری نخواهی یافت. مگر کسانی که توبه کردند و [عمل خود را] اصلاح نمودند و به خدا تمسّک جستند و دین خود را برای خدا خالص گردانیدند که [درنتیجه] آنان با مؤمنان خواهند بود، و به‌زودی خدا مؤمنان را پاداشی بزرگ خواهد بخشید».[1]

نکتهٔ مورد توجه در آیات فوق آن است که قرآن کریم در امیدواری را به روی منافقان گشوده است و به توبه راهشان نموده، به آن شرط که آنچه را بر اثر نفاق خود تباه کرده‌اند از نو تدارک کنند؛ یعنی یک‌دل به جامعهٔ اسلامی پیوندند و با اخلاص قدم در راه نهند تا مگر خود را به قافلهٔ مؤمنان رسانند؛ آنان که خدا برایشان اجری عظیم مهیّا کرده است.[2]

## ۲. دعوت به تدبر در قرآن کریم

تدبّر بر وزن تفعّل در اصل از مادهٔ دبر به معنی پشت‌سر و عاقبت چیزی است. بنابراین، تدبّر یعنی نظر در پیامدها و عواقب کارها و تأمّل در نتایج آنها.[3] به گفتهٔ زمخشری گرچه تدبر به معنای اندیشیدن و نظر در عواقب امور است، ولی بعدها در هر تأملی استعمال شده است و لذا تدبر در قرآن به معنای تأمل، تبصر و دقت در معانی آن است.[4] از آنجاکه تدبر مطاوعه تدبیر است، لذا حقیقت معنای آن، تحقق و حصول

---

۱. إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلاً. مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِيناً. إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيماً. نساء(۴): ۱۴۲ ـ ۱۴۶.

۲. سیدمحمدتقی مدرسی، من هدی‌القرآن، تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، صص ۲۲۸ـ ۲۲۹.

۳. راغب اصفهانی، پیشین، ص ۳۰۷؛ محمدبن‌مکرم‌ابن‌منظور، لسان‌العرب، بیروت: دارالصادر، ١٤١٤ ق، ج ۴، ص ۲۷۳.

۴. محمود زمخشری، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل**، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۵۴۰.

مفهوم تدبیر و اختیار آن است.[۱] ابوهلال عسکری در بیان تفاوت میان تدبر و تفکر بر این باور است که تدبر تصرف در قلب با نظر کردن در عواقب امور است؛ ولی تفکر تصرف در قلب با نظر کردن در دلایل امور است.[۲]

میان مفسران اسلامی در تعریف اصطلاحی تدبر اختلاف‌نظر است. تدبر در آیات قرآن به معنای تأمل در حجت‌های الهی موجود در قرآن کریم و نیز دقت در شرایع الهی و به‌دنبال آن پندپذیری و عمل کردن به آن‌ها،[۳] تفکر در آیات الهی و نصیحت‌پذیری از مواعظ قرآن،[۴] غواصی کردن به مدد فکر در بحر قرآنی و بیرون‌آوردن جواهر حقایق و معانی از آن (منقول از قشیری)،[۵] اندیشیدن تمرکزیافته در آیه به‌منظور دست یافتن به شناخت حقیقت بیان‌شده در آن آیه،[۶] تفسیری نه از روی میل و هوای نفس بلکه براساس انصاف و صداقت و بدون غرض،[۷] و امری فراتر از حضور قلب،[۸] مهم‌ترین اقوال ارائه‌شده در کتاب‌های تفسیری هستند.

تدبر در قرآن به معنی تحمیل کردن آرا و افکار اضافی بر قرآن نیست، بلکه تسلیم شدن به معارف قرآنی و تأمل در معانی آیات آن و نگریستن به زندگی به میانجی‌گری آنها و کوشش برای فهم حقایق طبیعی و آفاق درونی جان با آنهاست.[۹]

---

۱. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش، ج ۳، ص ۱۷۶.

۲. ابوهلال‌حسین‌بن‌عبدالله عسکری، معجم‌الفروق اللغویة، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۲.

۳. ابن‌جریرطبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق/ ۱۹۹۵م، ج ۲۳، ص ۱۸۲.

۴. فضل‌بن‌حسن طبرسی، تفسیرجوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش، ج ۳، ص۴۳۵.

۵. حسین کاشفی‌سبزواری، جواهر التفسیر، تهران: میراث مکتوب، بی‌تا، ص ۲۶۹.

۶. سیدمحمدتقی مدرسی، پیشین، ج ۱، ص ۳۷.

۷. مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، تهران: صدرا، ۱۳۷۰ ش، ج ۱ ـ ۲، ص ۲۹.

۸. ابوالفضل داورپناه، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: صدرا، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۹.

۹. أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً. نساء(۴): ۸۲

از آنجاکه مخاطبان این آیه کسانی همچون منافقان هستند که به حقانیت الهی این کتاب به دیدهٔ تردید می‌نگرند یا منکر آن می باشند، درمی‌یابیم که تدبر در قرآن داروی شفابخش نفاق است.[۱]

### ۳. انذار و تهدید

یکی دیگر از مهم‌ترین اصول و الگوهای رفتاری پیامبر اکرم ﷺ در رویارویی با پدیده نفاق انذار و تهدید است.

در آیهٔ ۱۳۸ سورهٔ نساء آمده است:

«به منافقان خبر ده که عذابی دردناک [در پیش] خواهند داشت».[۲]

در آیهٔ فوق به جای انذار، تبشیر به کار رفته است. استعمال بشارت در عذاب به‌دلیل تهکم و استهزاء است.[۳]

منظور از هشدار آن جهانی پیامبر به منافقان این است که او به بازتاب رفتار منافقانهٔ منافقان در زندگی پس از مرگ آنها اشاره می کند و به آنها هشدار می‌دهد که عذابی دردناک در انتظار آنهاست؛ اگر بر کفر و نفاق خود بمیرند.[۴]

در آیهٔ ۶۰ از سورهٔ احزاب نوعی تهدید خطاب به منافقان آمده است:

«اگر منافقان و کسانی که در دل‌هایشان مرضی هست و شایعه‌افکنان در مدینه، [از کارشان] باز نایستند، تو را سخت بر آنان مسلّط می کنیم تا جز [مدّتی] اندک در همسایگی تو نپایند».[۵]

---

۱. محسن قرائتی، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش، ج ۲، ص ۳۳۸.

۲. بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً، نساء (۴): ۱۳۸.

۳. محمود زمخشری، پیشین، ج ۱، ص ۵۷۷؛ عبدالله‌بن‌عمر بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۱۰۳.

۴. فضل‌بن‌حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۴.

۵. لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلاً، احزاب(۳۳): ۶۰.

از عادات زشت منافقان که در مدینه بودند این بود که در اوقاتی که جنگی پیش می‌آمد، رسول خدا و مؤمنان را مضطرب و هراسان می‌ساختند و می‌گفتند مؤمنان در این جنگ‌ها یا کشته می‌شوند یا اسیر خواهند گشت. مسلمانان از این تبلیغات سوء منافقان در غم و اندوه فراوان فرو رفتند و شکایت نزد رسول خدا ﷺ بردند؛ خداوند این آیه را نازل فرمود و آنان را تهدید نمود که اگر به این‌گونه تبلیغات ادامه دهند، آنان را از مدینه بیرون کنند.

## مدارا و بازدارندگی

### ۱. مدارا

یکی از اصول اساسی رفتار پیامبر اکرم ﷺ با پدیدهٔ نفاق مداراست. در آیه ۴۸ سورهٔ احزاب آمده است:

«و کافران و منافقان را فرمان مَبَر، و از آزارشان بگذر و بر خدا اعتماد کن و کارسازی [چون] خدا کفایت می‌کند.»[۱]

معنای عبارت «وَدَعْ أَذَاهُمْ... » همانا مدارا با منافقان و پرهیز از خشونت در برابر آزار و اذیت آنهاست. گرچه در «اذاهم» دو احتمال اضافه مصدر به فاعل (اذیت منافقان نسبت به تو) و نیز اضافه مصدر به مفعول (آزار رساندن تو نسبت به منافقان) داده شده است[۲] و نیز از ابن‌عباس روایت کرده‌اند که این آیه با آیهٔ سیف[۳] نسخ شده است،[۴] ولی این مطلب که در اوضاعی، رهبر باید فقط ارشاد کند و به فکر مقابله‌به‌مثل و انتقام از مخالفان نباشد، استنباط‌پذیر است. علامه طباطبایی به قرینهٔ «وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّه» ذیل آیهٔ فوق می‌نویسد: آنچه به تو اذیت و آزار می‌رساند رها کن و نادیده بگیر و به دفع آنها

---

۱. احزاب (۳۳): ۴۸.

۲. محمود زمخشری، پیشین، ج ۳، ص ۵۴۷.

۳. توبه (۹): ۵.

۴. محمود زمخشری، پیشین، ج ۳، ص ۵۴۷.

مشغول مباش. به عبارتی در دفع شر آنها مستقل مباش، به خدا توکل کن که دفع شر آنها را خواهد کرد.[1]

**۲. افشاگری**

در آیاتی چند از قرآن کریم با این مسئله روبه‌رو می‌شویم که پیامبر مکرم اسلامﷺ پرده از اسرار منافقان برمی‌دارد و به نقشه‌های آنها اشاره می‌کند. منافقان می‌دانند که به‌راستی بر پیامبر وحی نازل می‌شود. از این‌رو، بیم آن دارند که مبادا درباره اعمال آنان نیز آیه‌ای بر رسول خدا نازل شود و سبب کشف نقشه‌های آنها گردد و حتی در آن آیه از آنان نام برده شود. با این همه، به‌سبب آنکه مردمی سست‌اراده و اسیر شهوات خود هستند، باز هم از مسخره‌کردن باز نمی‌ایستند و امر رسالت را جدی نمی‌گیرند. خداوند به‌زودی راز دلشان را آشکار خواهد کرد و آنچه را از آن می‌ترسند به همگان باز خواهد نمود. در یک آیه از قرآن کریم به‌صراحت آمده که:

«منافقان بیم دارند از اینکه [مبادا] سوره‌ای دربارهٔ آنان نازل شود که ایشان را از آنچه در دل‌هایشان هست؛ خبر دهد. بگو: ریشخند کنید، بی‌تردید خدا آنچه را که [از آن] می‌ترسید برملا خواهد کرد».[2]

این آیه به‌روشنی به فضایی اشاره می‌کند که منافقان بر اثر افشاگری‌های پیامبر اسلامﷺ همواره از اینکه رازشان برملا شود، اندیشناک و نگران بوده‌اند. منافقان می‌ترسیدند سوره‌ای نازل شود که کفر آن‌ها و نقشه‌های شومی را که علیه پیشرفت رسول خداﷺ و دعوت او و تمامیت کلمه او داشتند، همه را برملا کند. خداوند به پیامبرش دستور داد که به ایشان ابلاغ کن که خدا به آنچه در دل‌ها دارید، واقف است و به‌زودی آنچه را از بروز آن می‌ترسید، اظهار می‌کند که در آن پلیدی‌های شما را برملا کند.

---

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۳۳۰.

۲.یَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِئُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ، توبه(۹): ۶۴.

به گفتهٔ سدی، منافقی گفت: به خدا سوگند ترجیح می‌دهم مرا ببرند و صد تازیانه بزنند اما آیه‌ای نیاید که رسوامان کند.[۱]

آیاتی همچون:

«هر فریادی را به زیان خویش می‌پندارند»،[۲] اضطراب باطنی منافق را نشان می‌دهد که هرآن می‌ترسد از آنکه سِرش فاش و باطنش ظاهر شود.

به گفتهٔ علامه طباطبایی منافقان از آنجاکه در ضمیر خود کفر پنهان دارند و آن را از مؤمنان پوشیده می‌دارند، عمری را با ترس و دلهره و وحشت به سر می‌برند که مبادا مردم بر باطنشان پی ببرند. به همین دلیل هر صیحه‌ای که می‌شنوند، خیال می کنند علیه ایشان است و مقصود صاحب‌صیحه ایشان است.[۳]

قرآن کریم در آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰ سورهٔ توبه از نقشه‌های شیطانی و مکارانه منافقان پرده بر می‌دارد.

«و آنهایی که مسجدی اختیار کردند که مایهٔ زیان و کفر و پراکندگی میان مؤمنان است، و [نیز] کمین‌گاهی است برای کسی که قبلاً با خدا و پیامبر او به جنگ برخاسته بود، و سخت سوگند یاد می‌کنند که جز نیکی قصدی نداشتیم. و [لی] خدا گواهی می‌دهد که آنان قطعاً دروغ‌گو هستند. هرگز در آنجا مایست، چراکه مسجدی که از روز نخستین بر پایه تقوا بنا شده، سزاوارتر است که در آن [به نماز] ایستی. [و] در آن، مردانی‌اند که دوست دارند خود را پاک سازند، و خدا کسانی را که خواهان پاکی‌اند، دوست می‌دارد. آیا کسی که بنیاد [کار] خود را بر پایه تقوا و خشنودی خدا نهاده بهتر است یا کسی که بنای خود را بر لب پرتگاهی مشرف به سقوط پی‌ریزی کرده و با آن در آتش

---

۱. علی‌بن‌احمد واحدی‌نیشابوری، اسباب النزول، به کوشش سیدجمیلی، بی‌جا: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۱م، صص ۲۰۴ ـ ۲۰۵.

۲. یَحْسَبُونَ کُلَّ صَیْحَةٍ عَلَیْهِمْ ، منافقون(۶۳):۴.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۱۹، ص ۲۸۱.

دوزخ فرو می‌افتد؟ و خدا گروه بیدادگران را هدایت نمی‌کند. همواره آن ساختمانی که بنا کرده‌اند، در دل‌هایشان مایهٔ شکّ [و نفاق] است، تا آنکه دل‌هایشان پاره‌پاره شود، و خدا دانای سنجیده‌کار است.»[1]

منافقان که خود را در زیر پوشش دین و شعارهای دینی مخفی کرده بودند، مسجدی ساختند. هدَف چنین مسجدی جز زیان رساندن به مستضعفان و تسلّط بر مردم، آن هم به نام دین، نبود. محتوای چنان مسجدی از جنبه ایدئولوژی و فرهنگی، کفر به خدا و به ارزش‌های دین است؛ هرچندکه در آنجا نماز هم اقامه شود. زیرا نماز اینان ضد نماز حقیقی است و اقامهٔ شعایرشان هدفی جز اعادهٔ حکومت مستکبران ندارد و از آن جز کفر و ضلالت نزاید. مسجد مجمع جماعات منافقان بود و همهٔ تلاش آن‌ها نه دفاع از اسلام، بلکه گردآوردن نیروهایی برای محاربه با خدا و رسول او بود. بناکنندگان و ساکنان این مسجد و هر مسجد دیگری که چنین خصایصی داشته باشد، ادعا می‌کنند که قصد بدی ندارند، بلکه هدفشان مقدس است و می‌خواهند بهترین زندگی را برای مردم فراهم آورند، یا از حقوق بشر حمایت کنند و یا از آزادی و استقلال نگهداری کنند.[2]

### ۳. حذر (هوشیاری و احتیاط)

قرآن کریم بیش از هر کتاب دیگری بر احتیاط و حذر از منافقان تکیه کرده است. در هر کتاب مذهبی دیگر صحبت از مؤمن و کافر است، ولی قرآن در مقابل مؤمن، دو گروه کافر و منافق را قرار می‌دهد.[3]

---

۱. وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ. أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، توبه(۹): ۱۰۷ ـ ۱۱۰.

۲. سیدمحمدتقی مدرسی، پیشین، ج ۴، ص ۲۷۸.

۳. مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن: تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش، ج ۷، ص ۱۰۷.

در آیهٔ چهارم از سورهٔ منافقون به‌صراحت خطاب به پیامبر اکرم ﷺ آمده است که نسبت به منافقان حذر داشته باشد:

«از آنان بپرهیز خدا بکشدشان».[1]

حذر به معنای هوشیاری و آمادگی در برابر خطر احتمالی است، لذا «فاحذرهم» صریحاً پیامبر اکرم ﷺ را به هوشیاری نسبت به اعمال و رفتار منافقان امر می‌کند.[2] پیامبر اکرم ﷺ خلق کریم خود را از احدی حتی از منافقان و مؤلفة قلوبهم دریغ نمی‌داشت؛ ولی روش محتاطانهٔ خود را از دست نمی‌داد. تا پیامبر اکرم ﷺ زنده بود، اموی‌های ضعیف‌الایمان و مؤلفه القلوب یا منافق جای پایی پیدا نکردند.[3]

## تهدید و پیشگیری

### ۱. اعراض ( رویگردانی و نادیده انگاری)

از دیگر اصول و الگوهای رفتاری پیامبر اکرم ﷺ در رویارویی با پدیدهٔ نفاق اعراض است. در آیاتی از قرآن کریم خطاب به رسول خدا ﷺ دستور اعراض از منافقان داده شده است. همچون آیهٔ ۶۳ سورهٔ نساء: «اینان همان کسانند که خدا می‌داند چه در دل دارند. پس، از آنان روی برتاب، و [لی] پندشان ده، و با آنها سخنی رسا که در دلشان [مؤثر] افتد، بگوی.»[4] و نیز ۸۱ از همان سوره «و می گویند: فرمانبرداریم، ولی چون از نزد تو بیرون می‌روند، جمعی از آنان شبانه، جز آنچه تو می گویی تدبیر می کنند. و خدا آنچه را که شبانه در سر می‌پرورند، می‌نگارد. پس، از ایشان روی برتاب و بر خدا توکّل کن، و خدا بس کارساز است».[5]

---

۱ .... فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللّهُ... . منافقون (۶۳): ۴.

۲. مهدی غفاری، رفتار پیامبر اکرم با پدیدهٔ نفاق بر پایهٔ قرآن کریم و سیرهٔ نبوی، پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد الهیات (گرایش علوم قرآن و حدیث)، تهران: دانشگاه امام صادق ؑ، ۱۳۸۲ ش، ص ۸۴

۳. مرتضی مطهری، حماسه حسینی، تهران: صدرا، ۱۳۷۶ ش، ج ۳، ص ۲۱.

۴. أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً. نساء(۴): ۶۳

۵. وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلاً. نساء(۴): ۸۱

از آیات فوق استفاده می‌شود که حضرت رسول ﷺ منافقان را می‌شناخت، لکن مأمور بود که متعرض آنها نشود و نفاق آنها را ظاهر نکند[۱] و از مجازات آنها، به‌دلیل مصلحتی که در بقای ایشان هست، یا از پذیرش عذر آنها صرف‌نظر نماید.[۲]

فایدهٔ این اعراض، راندن آن‌ها و قطع گفتگو با آنها بود، شاید منافقان دست از عناد خود بردارند و برگردنَد.[۳] البته اعراض به معنای اعراض از دعوت آنها و قطع رابطهٔ کلی نیست؛ چه خداوند رسولش را امر به قطع دعوت از هیچ صنفی از مردم نکرده است و هر آیه‌ای که در آن اعراض از مشرکان آمده است، منظور اعراض از اقوال و اذیت آنهاست، حتی در آیه ۶۳ سوره نساء به‌دنبال «اعرض عنهم» واژه «عظهم» آمده است.[۴]

### ۲. غلظت

یکی دیگر از مهم‌ترین اصول و الگوهای رفتاری پیامبر اکرم ﷺ در رویارویی با پدیده نفاق غلظت است.

خداوند متعال در دو آیه به پیامبر اکرم ﷺ دستور داده است تا با منافقان و کافران با غلظت رفتار نماید.

«ای پیامبر، با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر....»[۵]

غلظت در لغت به معنای شدت، قساوت و سخت‌گیری است.[۶] مفسران ذیل آیهٔ ۱۲۳ سورهٔ توبه[۷] ( ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که مجاور شما هستند کارزار کنید، و

---

۱. سیدعبدالحسین طیب، پیشین، ج ۴، ص ۱۲۲.

۲. عبدالله‌بن‌عمر بیضاوی، پیشین، ج ۲، ص ۸۱؛ محمدبن علی شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر راد، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۵۰۲.

۳. محمدبن‌طاهربن عاشور، التحریر و التنویر، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۲.

۴. همان، ص ۲۵۹.

۵. یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ جَاهِدِ الْکُفَّارَ وَالْمُنَافِقِینَ وَاغْلُظْ عَلَیْهِمْ... . توبه(۹):۷۳؛ تحریم(۶۶): ۹.

۶. محمدبن‌مکرم بن منظور، لسان‌العرب، بیروت: دارالصادر، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۴۹.

۷. یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ. توبه(۹): ۱۲۳

آنان باید در شما خشونت بیابند، و بدانید که خدا با تقواپیشگان است)، به بیان چیستی غلظت پرداخته‌اند. معانی همچون شجاعت از ابن‌عباس، شدت و سختی از مجاهدبن‌جبرمکی و صبر و پایداری در جهاد از حسن بصری از اقوال صحابه و تابعین است[۱]. به گفتهٔ طبرسی معنای «وَلْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً» این است که کفار باید خلاف نرمش و رقت را که همان خشونت و سخت‌گیری است، از شما احساس کنند تا جلوگیر و مانع آنها گردد.[۲]

منظور از غلظت با منافقان صلابت و استواری در مواجهه با منافقان است.[۳] به عبارت دیگر مراد از غلظت نسبت به منافقان قاطعیت و سخت‌گیری دربارهٔ مکتب است نه بدخلقی و تعدی از عدل.[۴] به تعبیر علامه طباطبایی معنای غلظت، شدت سرسختی به‌خاطر خداست و معنایش این نیست که با کفار و منافقان خشونت، سنگدلی، بداخلاقی، قساوت قلب و بی‌مهری نشان دهید، زیرا این معنی با هیچ‌یک از اصول دین اسلام سازگار نیست و معارف اسلامی همه آن را مذمت و تقبیح کرده‌اند و آیات مربوط به جهاد هم از هر تعدی و ظلم و جفایی نهی کرده است.[۵]

### ۳. جهاد

یکی از مهم‌ترین اصول و الگوهای رفتاری پیامبر اکرم ﷺ در مواجهه با پدیدهٔ نفاق، جهاد است. خداوند متعال در دو آیه به پیامبر اکرم ﷺ دستور داده است تا با منافقان و کافران به جهاد برخیزد.

«ای پیامبر، با کافران و منافقان جهاد کن....»[۶]

---

۱. فضل‌بن‌حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، ص ۱۲۷.

۲. همان.

۳. مهدی غفاری، پیشین، ص ۷۵.

۴. سیدعلی‌اکبر قرشی، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۳۳۷.

۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۹، صص ۴۰۴ ـ ۴۰۵.

۶. یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ جَاهِدِ الْکُفَّارَ وَالْمُنَافِقِینَ... . توبه(۹): ۷۳؛ تحریم(۶۶): ۹.

مفسران ذیل دو آیهٔ پیش‌گفته در بیان چگونگی جهاد با منافقان، اقوال متعددی را بیان داشته‌اند؛ همچون: الزام و پایبند نمودن آنان نسبت به فرائض مروی از ابوبصیر از امام باقر علیه السلام[1]؛ الزام حجت و اقامهٔ حدود بر آنها[2]؛ محاجه یا به قول رادع یا به افشای اسرار ایشان یا به اقامهٔ حدود[3]؛ جهاد با دست (جهاد مسلحانه) و اگر امکان‌پذیر نبود جهاد با زبان و دل و اگر میسر نبود با روترش کردن هنگام مواجهه با آنها مروی از عبدالله بن مسعود.[4]

از آنجاکه جهاد معنایی وسیع و گسترده دارد و هرگونه تلاش و کوشش را شامل می‌شود، دربارهٔ کفار ممکن است به‌صورت مسلحانه یا غیرمسلحانه بوده باشد، ولی دربارهٔ منافقان بدون شک جهاد مسلحانه مراد نیست؛ چه در هیچ کتاب تاریخی نقل نکرده‌اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با منافقان نبرد مسلحانه کرده باشد. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله هرگز با منافقی جنگ نکرد، بلکه پیوسته در تالیف قلوب آنها می‌کوشید[5]. بنابراین، مراد از جهاد با منافقان انواع و اشکال دیگر مبارزه غیر از مبارزهٔ مسلحانه مانند توبیخ وسرزنش، تهدید و انذار و رسوا ساختن آنها یا در بعضی از موارد تألیف قلوب آنهاست.

علامه طباطبایی ذیل آیهٔ ۹ سورهٔ تحریم می‌نویسد: منظور از جهاد با کفار و منافقان بذل جهد و به‌کاربردن همهٔ توان در اصلاح امر این دو طایفه و دفع شر آنهاست. دربارهٔ کافران بیان و رساندن حقایق به آنهاست؛ اگر ایمان آوردند که هیچ وگرنه جنگ؛ ولی دربارهٔ منافقان تألیف قلوب آنهاست تا به‌تدریج دل‌هایشان به‌سوی ایمان گرایش یابد.[6]

---

۱. علی‌بن‌ابراهیم قمی، تفسیر قمی، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص۳۰۱.

۲. عبدالله‌بن‌عمر بیضاوی، پیشین، ج ۳، ص۸۹

۳. ملا فتح‌الله کاشانی، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ش، ج ۹، ص۳۴۳.

۴. احمدبن‌علی حصاص، احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق، ج ۴ ص ۳۴۹.

۵. ان رسول الله صلی الله علیه و آله لم یقاتل منافقا قط انما کان یتألفهم، فضل‌بن‌حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۴۷۸.

۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۱۹،ص ۳۳۷.

این وضع خاص در مواجهه با منافقان، با اینکه آنها خطرناک‌ترین دشمن اسلام بودند، به این خاطر بود که آنها ظاهراً دم از اسلام می‌زدند و با مسلمانان کاملاً درآمیخته بودند، لذا ممکن نبود همچون یک کافر با آنها رفتار کرد. البته این در صورتی بود که آنها دست به سلاح نبرند و اگر این کار را می کردند، مسلماً با آنها مقابله‌به‌مثل می‌شد؛ چراکه در این‌صورت عنوان «محارب» بر آنها اطلاق می‌شد و مشمول احکام محارب می گردیدند. گرچه این مسئله در عصر پیامبر ﷺ واقع نشد، بعد از ایشان به‌ویژه در عصر امیرالمؤمنین علی ؑ رخ داد و او با منافقان مسلّح به نبرد برخاست.[۱]

## نتیجه‌گیری

۱. قرآن کریم منافقان را که درواقع، به مثابهٔ ستون پنجم دشمن هستند، مفسد فی الارض و آنها را بزرگ‌ترین دشمن حق و حقیقت می‌شمارد. به پیامبر اکرم ﷺ هشدار می‌دهد که به آنان اطمینان نکند. منافقان را بدتر از کفار می‌داند و جایگاه آنان را پست‌ترین مرتبهٔ آتش دوزخ بیان می‌دارد؛

۲. با اینکه منافقان خطرناک‌ترین دشمن اسلام بودند، از آنجاکه آنها ظاهراً دم از اسلام می‌زدند و با مسلمانان کاملاً درآمیخته بودند، لذا ممکن نبود همچون یک کافر با آن‌ها رفتار کرد؛

۳. براساس آیات قرآن کریم مهم‌ترین اصول و الگوهای رفتاری پیامبر اکرم ﷺ با پدیدهٔ نفاق جهاد ( توبیخ و سرزنش، تهدید و انذار، رسوا ساختن و در بعضی موارد تالیف قلوب)، غلظت (قاطعیت و سخت‌گیری دربارهٔ مکتب نه بَدخلقی و تعدی از عدل)، مدارا، موعظه، افشاگری، انذار و تهدید، حذر ( هوشیاری و احتیاط)، اعراض (روی‌گردانی و نادیده‌انگاری) و دعوت به تدبّر در قرآن کریم بوده است.

---

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۴، صص ۲۹۹ ـ ۳۰۰.

## فهرست منابع

**قرآن کریم**، ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی،۱۴۱۵ق.

**نهج البلاغه**،ترجمهٔ سیدجعفر شهیدی، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.

ابن‌عاشور، محمدبن‌طاهر، **التحریر و التنویر**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دارالصادر،۱۴۱۴ق.

ابوهلال عسکری، حسین‌بن‌عبدالله، **معجم الفروق اللغویه**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۲ق.

بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر، **انوار التنزیل و اسرار التاویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

حصاص، احمدبن‌علی، **احکام القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

داورپناه، ابوالفضل، **انوار العرفان فی تفسیر القرآن**، تهران: صدرا، ۱۳۷۵ش.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.

زمخشری، محمود، **الکشاف عن حقائق‌غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل**، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

شریف لاهیجی، محمدبن‌علی، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: داد، ۱۳۷۳ش.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزهٔ علمیه قم،۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **تفسیر جوامع الجامع**، تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۷۷ش.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مجمع البیان لعلوم القرآن)**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.

طبری، ابن‌جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن (جامع البیان عن تاویل آی‌القرآن)**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.

طیب، سیدعبدالحسین. **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: اسلام، ۱۳۷۸ش.

طوسی، محمدبن‌حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.

غفاری، مهدی، **رفتار پیامبر اکرم ﷺ با پدیدهٔ نفاق بر پایهٔ قرآن‌کریم و سیرهٔ نبوی**، پایان‌نامهٔ دوره کارشناسی ارشد الهیات (گرایش علوم قرآن و حدیث) دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادق ﷺ، ۱۳۸۲ش.

قرائتی، محسن، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۳ش.

قرشی، سیدعلی‌اکبر، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش.

قمی، علی‌بن‌ابراهیم، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.

کاشفی سبزواری، حسین، **جواهر التفسیر**، تهران: میراث مکتوب، بی‌تا.

مدرسی، سیدمحمدتقی، **من هدی القرآن**، تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.

مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.

مطهری، مرتضی، **آشنایی با قرآن**، تهران: صدرا، ۱۳۷۰ش.

مطهری، مرتضی، **آشنایی با قرآن**، تهران: صدرا، ۱۳۷۷ش.

مطهری، مرتضی، **جاذبه و دافعه علی ﷺ**، تهران: صدرا، ۱۳۶۸ش.

مطهری، مرتضی، **حماسهٔ حسینی**، تهران: صدرا، ۱۳۷۶ش.

مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.

واحدی نیشابوری، علی‌بن‌احمد، **اسباب النزول**، به کوشش سید جمیلی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م.

# بخش چهارم

## جنگ، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در سیرهٔ نبوی

# جنگ، صلح و حقوق بشردوستانه در سیره نبوی ﷺ

دکتر توکل حبیب‌زاده*

## مقدمه

در شرایطی که جنگ یکی از پدیده‌های رایج از دوران بسیار دور در روابط میان جوامع بشری بوده است و به جز دوره‌های کوتاه صلح نسبی، تاریخ از جنگ‌های خونین به قصد غارت و چپاول و سلطه‌جویی به‌ویژه در بین کشورهای غربی حکایت دارد، برخی از مستشرقین مسیحی این اتهام را به دین مبین اسلام نسبت می‌دهند که اسلام با زور سرنیزه و جنگ و خشونت گسترش یافته است.[1] و برخی دیگر شخص رسول‌الله ﷺ را هدف قرار داده و این تهمت ناروا را وارد کرده‌اند که آن حضرت به‌منظور افزایش قدرت اقتصادی حکومت خود، دستور حمله به کاروان‌های مشرکان مکه را صادر می‌کرد.[2] اما واقعیت این است که در هیچ‌یک از نبردهای صدر اسلام،

---

* عضو هیئت علمی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

۱. مجید خدوری، جنگ و صلح در اسلام، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران: اقبال، ۱۳۳۵، ص ۵۳؛ مونتسکیو، روح‌القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۶۷۰ و ۶۷۱.

۲. مرحوم‌علامه‌طباطبایی، خرده‌گیران به اسلام را به دو طایفه تقسیم می‌کند: طایفه اول «اهل کلیسا هستند که عیب خودشان را به اسلام نسبت می‌دهند؛ چون دین شمشیر دینی است که آنان ترویجش می‌کنند. چندین قرن بود که در کلیساها محکمه‌ای به نام «محکمه دینی» درست کرده بودند که در آن

مسلمانان آغازگر جنگ نبودند. حتی در جنگ تبوک هنگامی که سپاه اسلام اطمینان حاصل نمود که رومیان از حمله به سرزمین اسلامی منصرف شده‌اند، از رویارویی با آنان خودداری کرد.[۱]

شاید یکی از دلایل عمده اتهامات وارده بر اسلام دیدگاه برخی از نویسندگان و اندیشمندان اسلامی باشد که با توجه به ظاهر برخی آیات جهاد و روایات، معتقدند که اصل اولیه در روابط مسلمانان با غیرمسلمانان، به‌ویژه در صورت اقتدار دولت اسلامی، مخیر کردن مشرکان بین پذیرش اسلام و قتل آنان، و در مورد کفار اهل کتاب، تخییر آنان بین پذیرش اسلام و پرداخت جزیه و التزام به احکام اسلامی است. ابوالصلاح حلبی، قطب راوندی و شهید اول در عباراتی همسان می‌نویسند:

> «اهل کتاب مخیر بین سه امر؛ یعنی پذیرش اسلام یا جزیه و التزام به احکام اسلام یا قتل می‌شوند. ولی از مشرکان (کفار غیراهل کتاب) جز اسلام یا قتل و اسارت پذیرفته نمی‌شود، چه اینکه قران کریم فرموده است: آنان را بکشید تا فتنه (کفری) در زمین نماند».[۲]

اما در اسلام قاعده اصلی و پایه‌ای صلح است و در قرآن و سنت جنگ به‌جز در شرایط خاص و استثنایی تجویز نشده است.[۳] با توجه به مطالب فوق، این نوشته درصدد

---

محکمه، عقاید مسیحیان را تفتیش نموده و هرکس را منحرف از دین خود می‌دیدند، محکوم به آتش می‌نمودند»، و دسته دوم مدعیان تمدن و آزادی در قرن بیستم هستند که «آتش جنگ‌های جهانی را شعله‌ور ساخته و دنیا را زیر و رو کردند» سیدمحمدحسین طباطبایی، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۲۵۹.

۱. ابن‌هشام، **مختصر سیرة النبویة**، الطبعة السابعة، بیروت: دارالنفائس، ۱۹۸۷، ص ۲۶۹.

۲. و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه، **جامع المقاصد**، ۳/۳۷۷-۳۷۶؛ **الکافی فی الفقه**، ۳۳-۳۱؛ **النهایه فی مجرد الفقه**، ۵۱ - ۵۰؛ به نقل از سید ابراهیم حسینی، **اصل منع توسل به زور و موارد استثنای آن در اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر**، تهران: پژوهشکده فرهنگ و معارف، ۱۳۸۲، ص ۷۴.

۳. مرتضی مطهری، **سیری در سیرهٔ نبوی**، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، ص ۲۵؛ صبحی محمصانی، **القانون و العلاقات الدولیه فی الاسلام**، بیروت: دارلعلم للملایین، ۱۹۸۲، ص ۵۱.

است موضوع جنگ و صلح را در سیره نبوی بررسی کند. تأمل در گفتار و رفتار پیامبر اسلام حکایت از آن دارد که رمز توفیق آن حضرت در تبلیغ دین، صبر و پایداری، دعوت مسالمت‌آمیز و احترام به آزادی عقیده و کرامت انسانی بوده است. پیامبر هیچ‌وقت در ابتدا دستور حمله نظامی به قبیله یا گروهی را صادر نفرمودند و همه غزوات و سریه‌های صدر اسلام دفاعی بوده است.

## صلح در سیره نبوی

عملکرد پیامبر اسلام ﷺ الگو و الهام‌بخش مسلمانان است. آن حضرت براساس وحی و آیات قرآنی، روش همزیستی مسالمت‌آمیز و صلح را با قبایل عرب و سایر جوامع آن روز در پیش گرفت و مردم مشرک را به یکتاپرستی و اهل کتاب را به نقاط مشترک دعوت نمود (مبحث اول این مقاله). و با برقراری روابط سیاسی مسالمت‌آمیز با جوامع آن روز، زمینه و بستر لازم را برای تبلیغ دین و دعوت آنها به اسلام فراهم کرد (مبحث دوم مقاله). پیامبر اسلام ﷺ حتی پس از فتح مکه با دشمنان قسم‌خورده دیروز خود رفتار صلح‌آمیزی در پیش گرفت (مبحث سوم مقاله). و از طرف دیگر، اصل اعتزال و عدم مداخله جایگاه خاصی در سیره نبوی دارد (مبحث چهارم مقاله).

### ۱. دعوت مسالمت‌آمیز به دین در سیره نبوی

دین مبین اسلام با دعوت مسالمت‌آمیز و تبلیغ توسط پیامبر اسلام ﷺ، در مدت ۲۳ سال دوران بعثت گسترش یافت.

۱. دعوت اولیه پیامبر در مکه: حدود سه سال پس از بعثت دعوت به دین اسلام مخفیانه بود و پیامبر گرامی اسلام ﷺ تنها برای افراد مورد اطمینان رسالت الهی خود را آشکار می‌ساخت.[1] پیامبر به فرمان الهی دعوت علنی خود را از خانواده و عشیره خود در مکه آغاز نمود: «و انذر عشیرتک الاقربین». در این دوره خفقان و سرکوب، پیامبر،

---

۱. ابن اثیر، **الکامل فی التاریخ**، المجلد الثانی، بیروت: دار بیروت، ۱۹۶۵، ص ۶۰.

اصل را بر ملاطفت و نرم‌خویی گذاشته و با قلبی مطمئن و سرشار از محبت و لطف الهی با مشرکان مکه، که سعی در اذیت و آزار آن حضرت داشتند، برخورد می‌کرد. در این دوره که تعداد مسلمانان هنوز بسیار اندک بود، قطعاً تحمیل عقیده و اجبار در دین موضوعاً منتفی بود، بلکه مسلمانان به شیوه‌های مختلف و وحشتناک مورد آزار و اذیت قریش قرار داشتند.[1]

۲. شخصیت پیامبر و دعوت به دین: حضرت پیامبر ﷺ حتی قبل از بعثت مورد وثوق و اعتماد مردم مکه بود به‌طوری که لقب «امین و صبور» را به ایشان داده بودند. درباره صبر و استقامت پیامبر ﷺ گفته‌اند: «رسول خدا ﷺ از همه مردم بر گناهان خلق، شکیباتر و صبورتر بود».[2] خلق و خوی حضرت در روابط فردی و اجتماعی به‌گونه‌ای بود که از وی رهبری ملایم و باتدبیر ساخته بود. حضرت علی ؑ درباره پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: متبسم‌ترین مردم و گشاده‌روترین و خوش‌روترین آنان بود.[3] و همین امر یکی از دلایل موفقیت پیامبر در تبلیغ رسالت الهی بود. خداوند در قرآن کریم به پیامبر خطاب می‌کند:

> «پس تو به لطف و رحمت الهی با آنان نرم‌خو شدی، و اگر درشت‌خو و سخت‌دل بودی، بی‌شک از گرد تو پراکنده می‌شدند»،[4] «و ما ترا جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم».[5]

---

۱. رک به: ابن‌هشام، **زندگانی محمد ﷺ پیامبر اسلام**، ترجمه سیرة النبویة، سیدهاشم رسولی، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۷، ج۱، صص ۱۹۱ ـ ۱۹۸؛ ابن‌اثیر، **الکامل فی التاریخ**، پیشین، صص ۷۰ـ۷۶.

۲. الطبقات الکبری، ج۱، ص ۳۷۸، به نقل از: مصطفی دلشاد تهرانی، **خلاصه سیره نبوی: منطق عملی**، تهران: دریا، ۱۳۸۵، ص ۲۵۶.

۳. فضائل الخمسه، ج ۱، ص ۱۶۰، به نقل از: مصطفی دلشاد تهرانی، پیشین، ص ۱۶۲.

۴. فبما رحمه من الله لنت لهم. و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک. آل عمران(۳):۱۵۹.

۵. و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین. انبیاء(۲۱): ۱۰۷.

البته همچنان‌که مرتضی مطهری متذکر می‌شود، پیامبر ﷺ در مسائل فردی و شخصی نرم و ملایم بود، اما در مسائل اصولی صلابت داشت؛ یعنی اگر کسی موازین اسلام را نقض می‌کرد، شدیداً برخورد می‌نمود و انعطاف‌ناپذیر بود.[1]

پیامبر اسلام ﷺ با تبعیت از دستورات الهی، مذاکره و تفاهم براساس استدلال و منطق را سرلوحه دعوت خود قرار داده بود و توانست در مدت‌زمان کوتاهی، امتی متحد و متشکل از قبایل نامتجانس و دشمن یکدیگر به‌وجود آورد. به تعبیر یکی از نویسندگان:

«دین محمد آسان بود، و سخنانش واضح. اعمالی که انجام داده عقل را مبهوت می‌کند، در تاریخ جهان مصلحی نبوده که در مدت کوتاه دل‌ها را بیدار و اخلاق را تجدید و بنای فضیلت را استوار سازد».[2]

۳. احترام به آزادی عقیده: پیامبر اسلام ﷺ عهده‌دار ابلاغ دینی بود که در پذیرش آن اجباری نیست. قرآن کریم می‌فرماید: «در دین اکراهی نیست چراکه راه از بیراهه آشکار شده است».[3] خداوند در قرآن فرموده است که اگر اراده کند همه انسان‌ها اسلام می‌آورند، بنابراین، وظیفه پیامبر تنها ابلاغ رسالت و پیام الهی است و نه هدایت مردم: و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً کسانی که در زمین‌اند، همه آنها یکسره (به‌اجبار) ایمان می‌آوردند، حال آیا تو مردم را مجبور می‌کنی که مؤمن شوند؟[4] پیامبر جز ابلاغ تعهدی ندارد،[5] هدایت (حتمی) آنان بر عهده تو نیست بلکه خدا هرکه را بخواهد، هدایت می‌کند.[6]

---

۱. مرتضی مطهری، پیشین، صص ۳۸ ـ ۲۳۶.

۲. حسن‌حسن ابراهیم ، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ص ۲۲۱.

۳. لا اکراه فی الدین قد تبین رشد من الغی...، بقره(۲):۲۵۶.

۴. و لو شاء ربک لا من من فی الارض جمعیاً، افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین، یونس(۱۰): ۹۹.

۵. و ما علی الرسول الا البلاغ...، مائده(۵): ۹۹.

۶. لیس علیک هدیهم و لکن الله یهدی من یشاء، بقره(۲): ۲۷۲.

در اسلام اصولاً دعوت به دین به‌طور مسالمت‌آمیز و از روی عقل و منطق و برهان است، نه از روی اجبار و تحمیل. زیرا اعتقاد امری نیست که اجبار در پذیرش آن اثری داشته باشد. پس از فتح مکه، یکی از مشرکان به نام صفوان‌بن‌امیه با اینکه به‌دلیل جنایت‌هایی که مرتکب شده بود، پیامبر ﷺ خون او را حلال شمرده بود، از آن حضرت امان می‌گیرد و هنگامی که به قبول اسلام دعوت می‌شود، از پیامبر مهلت می‌خواهد تا پیرامون اسلام به تفکر و بررسی بپردازد. بنابراین، حتی سران مشرکان در اختیار نمودن آیین اسلام آزادی داشتند.[1]

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «لا اکره فی الدین» می نویسد:

«چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد و جامع همه آن معارف یک کلمه است و آن عبارتست از «اعتقادات»، و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است، که اکراه و اجبار در آن راه ندارد».[2]

مرتضی مطهری برای بیان اینکه ایمان و اعتقاد اجباربردار نیست به قرآن کریم استناد کرده می نویسد:[3]

«قرآن در جواب آن عده اعراب بدوی که تازه اسلام اختیار کرده بودند بدون اینکه ماهیت اسلام را درک کنند و بدون اینکه اسلام در دلشان نفوذی پیدا کرده باشد و.... دعوی ایمان می کردند، می گوید: «بادیه‌نشینان گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، ولی (بهتر است) بگویید: اسلام آورده‌ایم و ایمان هنوز به دل‌های شما راه نیافته است».[4]

---

۱. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگانی پیامبر اکرم ﷺ، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۳۴۴ ـ ۳۴۵.

۲. محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص ۵۲۳.

۳. مرتضی مطهری، جهاد، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، ص ۴۹.

۴. قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم، حجرات(۴۹):۱۴.

۴. تبلیغ با حکمت و منطق: اصولاً شیوه دعوت پیامبر ﷺ یکی از علل گسترش اسلام بوده است.[1] قرآن کریم شیوه تبلیغ اسلام را همراه با حکمت و موعظه اعلام می‌دارد: مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت فراخوان و با آنان به نیکوترین شیوه مجادله کن.[2] در مورد اهل کتاب، آنها به پذیرش نقاط مشترک دعوت می‌شوند و شیوه‌ای دیگر به جز مناظره به بهترین روش، توصیه نمی‌گردد: «و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای بهتر مجادله نکنید، مگر با کسانی از آنان که ستم کردند».[3] اصولاً اگر بحث و مناظره‌ای براساس منطق، حکمت، موعظه و اقناع مخاطب نباشد و برعکس با تهدید و خشونت و اجبار همراه باشد، به‌جای آنکه مردم را از انحراف مذهبی نجات داده و آن‌ها را هدایت نماید، سبب کینه‌توزی و دشمنی خواهد بود. پیامبر اسلام ﷺ به فرمان الهی با حلم و بردباری بسیار سعی در هدایت غیرمسلمانان داشت و آنها را به آموزه‌های مشترک میان ادیان الهی دعوت و با آنها استدلال نمود:

«بگو: ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما مشترک است، بایستید که جز خدا را نپرستیم و کسی را با او شریک نکنیم...».[4]

پیشرفت اسلام در آغاز کار تنها به‌واسطه جذابیت و منطق آن بود. جریان دعوت مردم مدینه به اسلام توسط یکی از مبلغان اسلام، مصعب‌بن‌عمیر، گواه بر این امر است. هنگامی که این شخص در مدینه مشغول تبلیغ اسلام بود، سعدبن‌معاذ فردی را مأمور کرد تا مصعب را با زور شمشیر از تبلیغ اسلام باز دارد. اما همین شخص با شنیدن آیاتی چند از قرآن و در مقابل منطق کلام مصعب سر تسلیم فرود آورد و شهادتین بر زبان جاری ساخت. سعدبن‌معاذ با شنیدن ماجرا عصبانی شد و تصمیم گرفت خود این

۱. مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، پیشین، ص ۲۳۴.

۲. ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن، نحل(۱۶):۱۲۵.

۳. و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن الا الذین ظلموا منهم...، عنکبوت(۲۹):۴۶.

۴. قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم...،آل عمران(۳):۶۴.

مأموریت را انجام دهد. اما وی نیز در برابر منطق قوی و بیانات جذاب مصعب به زانو درآمد و پس از اسلام آوردن، همه افراد قوم خود را به اسلام دعوت نمود.[1]

در قرآن، برای پیشرفت اسلام حتّی یک‌دفعه به زور و شمشیر اشاره نرفته است. مسلماً پیامبر عظیم‌الشأن اسلام، پیام‌آور الهی بوده و از منطق قرآن پیروی می‌کرد. مرتضی مطهری ضمن تأکید بر اینکه دعوت و تبلیغ نمی‌تواند توأم با اکراه و اجبار باشد، معتقد است که اسلام در مواردی دین شمشیر هم هست اما نه برای اینکه کسی را به زور مسلمان کند، بلکه صرفاً برای دفاع و مقابله با دشمنان.[2] ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

«اسلام نه صلح را به عنوان یک اصل ثابت می‌نگرد و نه در همه شرایط جنگ را. اصولاً جنگ و صلح در همه‌جا تابع شرایط است. هدف، اسلام و تأمین حقوق مسلمانان است. اسلام به عنوان دین کامل، تحمل ذلت را اجازه نمی‌دهد ولی در عین حال طرفدار صلح است. تشریع قانون جهاد در اسلام به هدف دفع تجاوز است».[3]

گوستاولوبون علت اصلی موفقیت و گسترش اسلام را شیوه تبلیغ آن می‌داند:

«زور شمشیر موجب پیشرفت قرآن نگردید؛ زیرا رسم اعراب این بود که هرکجا را فتح می‌کردند، مردم آنجا را در دین خود آزاد می‌گذاردند. این شیوه تبلیغ اسلام بود که ملت‌های ترک و مغول را ... هنگامی که بر سر اعراب مسلط شدند، با اینکه اعراب مغلوب آنها بودند، مسلمان کرد».[4]

---

۱. جعفر سبحانی، پیشین، ج۱، صص ۲۱۷ـ ۲۱۶.

۲. مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، پیشین، ص ۲۵.

۳. مرتضی مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، صص ۷۸ ـ ۷۷.

۴. خاتمی بروجردی‌هادی و گوستاولوبون و ...، تاریخ تمدن اسلام و عرب، کتابخانه صدر، ۱۳۵۲، ص ۱۴۵ به نقل از: احمد حسینیا، جنگ از دیدگاه قرآن و سنت، تهران: سازمان عقیدتی سیاسی ارتش جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۲، صص ۱۲ ـ ۱۱.

اصولا وظیفه پیامبران تربیت و اصلاح روح و روان آدمی است. خداوند متعال نیروها و غریزه‌های فراوانی در نهاد انسان به ودیعت گذاشته است و خمیرمایه او را با خداجویی، حقیقت‌طلبی و عدالت‌خواهی سرشته است و پیامبران به عنوان مربیان الهی با نور وحی و تعالیم خود شرایط رشد و نمو انسان را فراهم می‌سازند و او را به مقتضای فطرت باز می‌گردانند و احکام فطرت و وجدان را برای او بازگو می‌کنند.[۱] بدیهی است چنین رسالتی جز با منطق حکمت، موعظه و اقناع انجام نمی‌شود.

## ۲. روابط سیاسی مسالمت‌آمیز در سیره نبوی ﷺ

پیامبر اسلام ﷺ اهمیت خاصی برای برقراری روابط سیاسی مسالمت‌آمیز با قبایل عرب و جوامع آن روز قائل بودند تا از این طریق، بستر لازم را برای تبلیغ دین و دعوت آنان به اسلام فراهم آورند. ابلاغ پیام الهی به جهانیان مستلزم وجود فضای سیاسی ـ اجتماعی آرام و مسالمت‌آمیز بود. بعد از هجرت به مدینه و استقرار حکومت اسلامی، پیامبر پیمان‌نامه‌های متعددی با قبایل عرب منعقد ساخت و با ارسال نامه‌هایی به امپراتوران و پادشاهان جوامع دوردست، آنها را به پذیرش دین اسلام دعوت نمود.

۱. منشور مدینه: منشور مدینه از مهم‌ترین پیمان‌نامه‌هایی است که پیامبر ﷺ پس از هجرت به عنوان حاکم اسلامی با اقلیت دینی ساکن در مدینه منعقد کرد که در آن بر اصل تفاهم، تعاون و همزیستی مسالمت‌آمیز تأکید شده است. این منشور که روابط داخلی و خارجی حکومت اسلامی مدینه را تنظیم می‌کرد، به **قانون اساسی** مدینه شهرت یافته است. بندهایی از این پیمان‌نامه آمده است.[۲]

---

۱. جعفر سبحانی، پیشین، ج ۱، صص ۴۱۴ ـ ۴۱۳.

۲. ابن‌هشام، مختصر سیره ابن‌هشام (السیرةالنبویه)، الطبعه السابعه، بیروت: دارالنفائس، ۱۹۸۷، صص ۱۰۷ ـ ۱۰۸؛ محمدحمیدالله، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام، ترجمه سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۴، صص ۱۰۹ـ۱۰۶.

۲. معاهده صلح حدیبیه: این معاهده در شرایط خاصی و با توجه به مصالح مسلمانان در سال ششم هجری با قریش منعقد گردید. هنگامی که قریش، سرسخت‌ترین دشمنان اسلام، با تدارک نیروی نظامی مانع ورود مسلمانان به مکه شدند، پیامبر اسلام که هدفی جز زیارت خانه خدا و انجام مراسم حج و عمره نداشت، حتی سلاح جنگی همراه مسلمانان نبود، دعوت به صلح کرد.[1]

روحیه صلح‌دوستی پیامبر اسلامﷺ و تدبیر ایشان، به‌حدی بود که به هنگام مذاکره درباره مفاد معاهده صلح، در مقابل سخت‌گیری‌های سهیل‌بن‌عمرو انعطاف بسیار نشان داده و کاملاً بر طبق خواسته‌های طرف مقابل عمل کردند و لفظ «بسم الله الرحمن الرحیم» را به «باسمک اللهم» تغییر داده و عبارت «رسول الله» را از آخر نام مبارک خود حذف کردند. در این معاهده جنگ به مدت ده‌سال ممنوع اعلام شد و بدین ترتیب برای مدتی صلح و امنیت در شبه جزیره عربستان حکمفرما گردید و در سایه همین امنیت و آرامش، پیامبر اسلامﷺ به تقویت موقعیت مسلمانان در مدینه مبادرت و با سایر قبایل و جوامع، روابط سیاسی برقرار ساخت.

۳. اعزام پیک‌های تبلیغی: پیامبر اسلامﷺ پس از انعقاد پیمان حدیبیه، از جانب قریش تا حدودی آسوده‌خاطر گشت و با اعزام پیک‌های تبلیغی به ممالک مختلف مردمان آن سرزمین‌ها به‌ویژه زمام‌دارانشان را به پذیرش دین اسلام فراخواند. آن حضرت به مأموران خود توصیه می‌نمود که با خیرخواهی مردم را به اسلام دعوت کنند:

> «فقط برای خشنودی خدا بندگانش را پند دهید، چه هر کس که امری از امور مردم به او واگذار شده است، ولی با خیرخواهی انجام ندهد، خداوند بهشت را بر او حرام خواهد کرد. اکنون بروید و همچون پیک‌های اعزامی عیسی نباشید...».[2]

---

۱. سیدجعفر شهیدی، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، چاپ ۱۳، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص ۹۱.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ج۴، صص ۲۹ـ۷۲۸.

در این نامه‌های تبلیغی و دعوت به اسلام، به‌هیچ‌وجه سخن از تهدید به جنگ و توسل به زور و اختیار بین مرگ و پذیرش اسلام مشاهده نمی‌شود، بلکه محور بحث‌ها دعوت به یکتاپرستی و نقاط مشترک، توأم با نصایح و پند و اندرز است. و شاید به همین دلیل به جز خسروپرویز، سایر زمامداران وقت تحت تأثیر دعوت پیامبر قرار گرفتند. فرستاندن پیام و سفیر نزد امپراتوران وقت به‌ویژه به روم و ایران در آن زمان از جریانات عادی و رایج نبوده، بلکه ابتکار پیامبر اسلام ﷺ در برقراری روابط بین‌المللی و از رویدادهای نادر به شمار می‌آمد.[1] پیامبر اسلام ﷺ در نامه‌ها و پیام‌های ارسالی به حاکمان کشورها و قبایل و نیز در پیمان‌های منعقده، همیشه بر صلح و امنیت و برقراری عدالت تأکید می‌ورزید و غالباً جمله سرآغاز نامه‌ها بود.[2]

۴. همزیستی مسالمت‌آمیز با مسیحیان مغلوب: در دوره‌ای که حکومت اسلامی در مدینه مستقر و تقویت شده بود، پیامبر نصارای ساکن در شبه‌جزیره عربستان از جمله نصارای نجران را به دین اسلام و پرستش خداوند متعال فراخواند و اعلام نمود چنانچه دعوت به اسلام را نپذیرند باید جزیه بپردازند. در پیمان با نصارای نجران که می توان آن را «نوعی تحت‌الحمایگی یا پیمان حمایت امنیتی»[3] محسوب کرد، آمده است:

«دارایی‌های مردم نجران و مردم پیرامون آن، جان‌هایشان، آیین و پرستشگاه‌هایشان، کسان حاضر و غایب و بستگان نزدیک ایشان، و آنچه ـ از اندک و بسیار ـ دوست دارند، در پناه خدا و در حمایت فرستاده خدا، محمد پیامبر ﷺ، است. هیچ اسقفی از مقام اسقفی خویش و هیچ راهب و کاهنی از مقام رهبانیت و کهانت خویش برکنار نخواهد گشت... برای پیکار با دشمنان

---

۱. عبدالحکیم سلیمی، نقش اسلام در توسعه حقوق بین‌الملل، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲، صص ۹۰ـ ۸۹.

۲. سلام علی من اتبع الهدی، صبحی محمصانی، پیشین، ص ۱۲۸.

۳. عبدالحکیم سلیمی، پیشین، ص ۸۹

اسلام گسیل نخواهند گشت. یک درهم دارایی، از ایشان نخواهند ستاند؛ پای هیچ لشکری به زمین آنان نخواهد رسید...»[1]

آرنولد، مستشرق اروپایی، درباره همزیستی مسلمانان با مسیحیان نوشته است:

«حقیقت این است که سیاست مسالمت‌آمیز دینی که مسلمانان فاتح درباره آیین مسیحیت معمول می‌داشتند، بزرگ‌ترین عامل مؤثر در تسهیل استیلای آنان بود بر سرزمین اسپانیا و نیز در پیشرفت و گسترش آیین اسلام».[2]

سیاستمداری نویسنده و پژوهشگر، درباره تسامح مذهبی و همزیستی مسالمت‌آمیز پیامبر اسلام با پیروان سایر ادیان چنین می‌نویسد:

«هیچ یک از بانیان ادیان گذشته، به‌اندازه محمد ﷺ نسبت به سایر ادیان قائل به مدارا نشده است. محمد ﷺ با سعهٔ صدر زیاد، موافقت کرد که پیروان سایر ادیان در مدینه، کنار اسلام با آزادی به سر ببرند و به آنها اطمینان داد کسی مزاحمشان نخواهد شد».[3]

### ۳. فتح مکه و روحیه صلح‌دوستی پیامبر ﷺ

در فتح مکه روحیه صلح‌دوستی پیامبر خدا خارج از فهم و درک مردم عادی و اهالی مکه بود. قریش مکه که با ظهور اسلام منافع مادی و سلطه‌گری‌ها و جاه‌طلبی‌های خود را در معرض تهدید می‌دید، بیشترین اذیت و آزار را نسبت به پیامبر اعمال کرده بود. در سیزده سال اول بعثت مسلمانان مورد شدیدترین شکنجه‌ها در مکه قرار گرفتند به‌گونه‌ای که به امر الهی خانه و کاشانه خود را رها کرده و به مدینه هجرت نمودند.

---

۱. محمدحمیدالله، پیشین، ص۲۲۹.

۲. به نقل از: عباسعلی عمید زنجانی، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز: پاسداران صلح و همزیستی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴، ص۲۲۰.

۳. کونستان ویرژیل گیورگیو، محمد ﷺ، پیغمبری که از نو باید شناخت، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: مجله خواندنیها، ۱۳۴۳، ص ۲۰۶.

قریشیان در دورهٔ بعد از هجرت نیز درصدد نابودی حکومت مدینه برآمده و مسلمانان را از زیارت خانهٔ خدا محروم کردند.

با این‌حال، آن حضرت به فرماندهان خود دستور می‌داد که فتح مکه باید بدون خون‌ریزی صورت گیرد و از کشته شدن افراد خودداری شود. اگر حضرت پیام‌آور الهی نبود، هنگامی که بر دشمنان قسم‌خورده خود سلطه پیدا کرده بود، آنان را از دم تیغ می‌گذراند. پیامبر ﷺ طبق عرف و قوانین جنگ آن دوره حق داشت تمام مردان شهر مکه را به قتل برساند، اما بعد از زیارت خانه کعبه، در آستان خانه خدا نطقی خطاب به سکنه مکه که در کعبه بودند نمود، که مضمون آن چنین است:

«معبودی جز خدای یگانه نیست که شریکی ندارد، وعده او راست است و بنده‌اش را یاری کرد، و احزاب را به‌تنهایی منهزم ساخت ... ای گروه قریش همانا خداوند نخوت وتکبر زمان جاهلیت و افتخار جستن به پدران را از میان برد... شما عقیده دارید که من با شما چه رفتاری انجام می‌دهم؟ گفتند: تو برادر کریم و برادرزاده کریم ما هستی. رسول خدا فرمود: بروید که همه‌تان آزادید.»[1]

رفتار پیامبر ﷺ پس از فتح مکه دل‌ها را نرم کرد و بسیاری از مشرکان مکه اسلام را پذیرفتند و پیامبر بر عملکرد گذشته آنان پرده رحمت کشید. این‌گونه رفتارهای حکیمانه و پیامبرانه نبی اکرم ﷺ دل‌های سخت‌ترین دشمنان اسلام را به هیجان آورده و کینه‌های کهنه را شست و در سایه همین روح با عظمت پیامبر، اسلام به بزرگ‌ترین قدرت زمان خود تبدیل شد. مولوی به زیبایی این موضوع را به نظم کشیده است:[2]

او به تیغ حلم چندین حلق را          واخرید از تیغ و چندین خلق را
تیغ حلم از تیغ آهن تیزتر          بل ز صد لشکر ظفرانگیزتر

---

۱. ابن‌هشام، زندگانی محمد ﷺ پیامبر اسلام، ترجمه سیدهاشم رسولی، کتاب‌فروشی اسلامیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۵.

۲. جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)، مثنوی معنوی، تهران: قدیانی، ۱۳۷۴، دفتر اول، ابیات ۳۹۸۸ ـ ۳۹۸۹.

## ٤. اصل اعتزال در سیره نبوی ﷺ

اصل عدم مداخله در امور داخلی کشورها یکی از اصول اساسی و پایه‌ای در روابط بین‌الملل است و لازمه پذیرش و رعایت اصول دیگری مانند همزیستی مسالمت‌آمیز است. اصل عدم مداخله یعنی:

«شناسایی حقوق یک ملت در انتخاب نظام سیاسی، حقوقی، اقتصادی و فرهنگی ویژه‌ای که برای تحقق ارزش‌ها و منافع خود انتخاب کرده‌اند و انجام ندادن عملی که منافی با این حق شناخته شده باشد».[1]

از آنجاکه در اسلام و سیره نبوی اصل همزیستی مسالمت‌آمیز، صلح و امنیت اساس روابط بین‌الملل را تشکیل می‌دهند، اصل اعتزال جایگاه خاصی در سیره نبوی دارد. پیامبر اسلام ﷺ هرگز درصدد فروپاشی نظام داخلی قبایل و کشورهایی که مردم آن به اسلام گرویدند، برنیامد بلکه آنها را در حفظ نظام مطلوب و آداب و رسوم شایسته ملی‌شان آزاد گذاشت. در مورد اقلیت‌های مذهبی و سایر افرادی که در قلمرو اسلام زندگی می‌کردند، به‌شرط رعایت همزیستی مسالمت‌آمیز و عدم پیمان‌شکنی، رفتار مشابه و مبتنی بر اصل احترام متقابل را در پیش گرفت. رفتار پیامبر با قبایل عرب و نامه‌هایی که به کشورهای مختلف ارسال داشتند، مؤید این مدعاست. پیامبر ﷺ پس از تأسیس حکومت اسلامی در مدینه و به‌منظور تقویت مسلمانان با برخی از قبایل غیرمسلمان به‌ویژه آن‌هایی که در مسیر کاروان مکه به شام قرار داشتند، پیمان بی‌طرفی بست. در ماه صفر سال دوم هجری معاهده‌ای با قبیله «بنی‌ضمره» منعقد شد که در آن آمده است:

«پیامبر ﷺ و بنی‌ضمره نباید با یکدیگر پیکار کنند. ایشان در راه دشمنی با پیامبر، به گردآوری سپاه نمی‌پردازند و به زیان وی، به یاری هیچ دشمنی بر نخواهند خاست».[2]

---

۱. عبدالحکیم سلیمی، پیشین، ص ۲۱۶.

۲. محمد حمیدالله، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ...، پیشین، ص ۳۲۱.

پیامبر بعداً با این قبیله مشرک معاهده کمک دوجانبه نظامی نیز منعقد نمود.[۱]

## جنگ در سیره نبوی

### ۱. توسل به زور و دفاع مشروع

در گفتار اول ملاحظه شد که پیامبر اسلام ﷺ از آغاز بعثت و حتی پس از تشکیل حکومت اسلامی نسبتاً قوی در مدینه، با خلق وخوی نرم و عطوفتی خاص، روش همزیستی مسالمت‌آمیز را با قبایل عرب، یهودیان و مسیحیان در پیش گرفت تا بتواند پیام وحی را به گوش همه انسان‌ها برساند. با این وجود، گاهی برای هر انسانی شرایطی پیش می‌آید که اقدامات صلح‌جویانه و مسالمت‌آمیز مقدور نبوده و هیچ راهی جز توسل به زور باقی نمی‌ماند. در چنین شرایطی جنگ، که به حکم فطرت انسانی یک عمل زشت می‌نماید، به ارزش تبدیل شده و ضرورت می‌یابد. نویسنده و پژوهشگر غربی در این‌باره چنین می‌نویسد:

«از روزی که زمام‌داری به وجود آمده، روش یک زمام‌دار برای مقابله با حریف دو چیز است: یکی سیاست و دیگری جنگ. از آغاز تاریخ تا امروز هرکس که رئیس یک حکومت می‌باشد چاره ندارد جز اینکه برای مقابله با خصم متوسل به یکی از این دو وسیله شود».[۲]

پیامبر اکرم ﷺ نیز در طول دوران بعثت خود با توطئه‌ها و حملات مکرر دشمنان خود، به‌ویژه قریش مکه، مواجه بوده و به‌ناچار برای دفاع از پایه‌های دولت نوپای مدینه و دفع خطرات خارجی و سرکوب توطئه‌های داخلی به جنگ تن داد. هیچ‌یک از جنگ‌های صدر اسلام تجاوزکارانه نبوده است، بلکه همیشه در پاسخ به تجاوزها و نقض پیمان‌های دشمنان اسلام بوده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

«اگر اسلام را به حال خود گذاشته بودند هرگز فرمانَ (هیچ) جنگی را صادر نمی‌کرد. این همه جنگ‌هایی که در اسلام واقع شد، همه‌اش تحمیل به اسلام بود و او را به این واداشتند».[۳]

---

۱. سیدخلیل خلیلیان، پیشین، ص ۲۳۱.

۲. کونستان ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص ۲۱۱.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، پیشین، ج۴، ص۲۶۱.

پیامبری که به قتل یک گنجشک راضی نبود و فرموده است:«کسی که گنجشکی را به ناحق بکشد، خداوند روز قیامت درباره آن سؤال خواهد کرد»[1]، چگونه ممکن است دستور جنگ صادر کند که در آن عده‌ای کشته می‌شوند؟

۱. دفاع از کیان دارالاسلام: دفاع از آزادی عقیده، جان و مال، امنیت و آسایش مسلمانان، دفع حملات دشمنان و شکستن محاصره اقتصادی مدینه از سوی طوایف قریش و هم‌پیمانان آن‌ها از جمله دلایل و علل برخی از جنگ‌های صدر اسلام است:

«اسلام تنها با مردمی می‌جنگد که بر بندگان مخلص خدا ستم روا بدارند، یا برای نابودی آنان توطئه کنند، و یا پیمان‌هایی را که با آنان بسته‌اند، بشکنند و یا مانع نشر عقاید و مبانی مذهبی درست اسلام شوند».[2]

۲. تهدید مسیرهای بازرگانی قریش به‌منظور شکستن محاصره اقتصادی مدینه: بعد از هجرت پیامبر و مسلمانان به مدینه، قریش با نوشتن نامه‌هایی به انصار مدینه به آنان هشدار دادند تا مهاجرین را تسلیم قریش نموده و در کار مکیان دخالت نکنند:

«... کاری که شما کردید سبب گردید که رابطه ما را با خودتان تیره نمودید. شما به مردی پناه دادید که یکی از بزرگان مکه بود و پناه دادن شما به آن مرد سبب گردید که اینک ما را مجبور به مداخله نمودید. ما به شما اندرز می‌دهیم که خود را بین ما و او قرار ندهید».[3]

سپس به منافقین و یهودیان مدینه نامه نوشته و از آنها کمک خواستند. این دوگروه از یثربیان درصدد کارشکنی برآمدند و افرادی را که هنوز مسلمان نشده بودند، با خود همراه کرده و مسلمانان را مسخره می‌کردند و آزار می‌دادند. اما هنگامی که این اقدام‌ها مؤثر واقع نشد، قریش تصمیم گرفت مسلمانان را بیش از پیش در تنگنا قرار دهد. اموال و دارایی آنها

---

۱. من قتل عصفوراً بغیر حقه ساله الله تعالی عنه یوم القیامه، به نقل از محمد محمدی‌ری‌شهری، **میزان الحکمه**، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۷۷، ج۱، ص ۷۱۳.

۲. زین‌العابدین قربانی، **اسلام و حقوق بشر**، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، بی‌تا، ص ۴۵۷.

۳. کونستان ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص ۲۰۹.

را در مکه مصادره کرده و فروختند و حتی برخی از مسلمانان ـ مانند ابوسلمه ـ را از مکه اخراج کردند ولی زن و فرزندان آنها را در مکه نگاه داشتند.[۱]

در چنین شرایطی و پس از تشریع جهاد، پیامبر اسلام برای قریش پیغام فرستاد که از این به بعد، کاروان‌های مکه اجازه ندارند از قلمرو مسلمین عبور کنند و اگر بخواهند بگذرند، از عبور آنها ممانعت خواهد شد. بعد از این اخطار، گروه‌های نظامی از مسلمانان داوطلب، برای جلوگیری از عبور کاروان‌های مکه از قلمرو دولت اسلامی اعزام شدند. اما چون قبایل عرب محلی با قریش هم‌پیمان بودند و از آنها در قبال حمایت خود باج می‌گرفتند، و بنابراین مانع حمله مسلمین به کاروان‌های قریش می‌شدند، پیامبر اسلام ﷺ با اعراب بادیه وارد مذاکره شده و آنها را با خود متحد نمود. از آن پس قبایل مزبور در جلوگیری از عبور کاروان‌های مکه به مسلمانان کمک می‌کردند.[۲] هدف اساسی پیامبر اسلام از تهدید خطوط بازرگانی قریش با اعزام گروه‌های نظامی، و انعقاد پیمان با قبایل بادیه‌نشین، آگاه ساختن قریش از قدرت نظامی و نیرومندی مسلمانان بود تا مانع آزادی تبلیغ اسلام نشوند، مسلمانان مکه را اذیت نکنند و راه را برای زیارت خانه خدا و ترویج آیین یکتاپرستی باز کنند.[۳]

۳. جنگ بدر: جنگ بدر که از وقایع مهم تاریخ اسلام به شمار می رود، یکی از جنگ‌هایی است که به دنبال تعقیب کاروان مکه از سوی مسلمانان اتفاق افتاد و علی‌رغم اینکه تعداد سربازان و تجهیزات نظامی مسلمین در مقایسه با لشکر عظیم و مجهز قریشیان بسیار اندک و حدود یک‌سوم افراد قریش[۴] بود، در سایه اتکاء به خداوند و ایمان قوی مسلمانان و امید آنها به نیل به فیض شهادت و تاکتیک نظامی که پیامبر اسلام پیاده کردند، با پیروزی کامل مسلمین خاتمه یافت و در تقویت روحیه

۱. ابن‌هشام، زندگانی محمد ﷺ پیامبر اسلام، پیشین، ج ۲، ص ۲، پاورقی.

۲. کونستان‌ویرژیل گیورگیو، پیشین، صص ۲۱۴ ـ ۲۲۴.

۳. جعفر سبحانی، پیشین، ج ۱، صص ۴۷۷ ـ ۴۷۸.

۴. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، صص ۹۵۷ و ۹۶۷.

مسلمانان بسیار مؤثر بود. جنگ بدر، جهاد تدافعی در برابر همه مظالم و ستمگری‌های قریش بود. مسلمانان که طی سیزده سال اول بعثت تحت شکنجه قریش بودند و پیامبر آنان را به تحمل و صبر دعوت و اجازه دفاع از خود را به آنان نمی‌داد، نهایتاً با به‌جا گذاشتن خانه و اموال و حتی خانواده خود به مدینه هجرت کردند. اما قریش مسلمانان را حتی در مدینه راحت و آسوده نمی‌گذاشت و حتی با تحریک قبایل عرب علیه آنها قصد نابودی مسلمین را داشت.

در این هنگام در سال دوم هجری بود که فرمان جهاد ضمن آیه زیر صادر و مسلمانان اذن دفاع از خود را یافتند. لازم به ذکر است که مسلمین به رهبری پیامبر به هیچ‌یک از قبایل عرب غیر از قریش مکه حمله نظامی نکردند.[1] قرآن کریم در این‌باره می فرماید:

> «به کسانی که جنگ بر آنها تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده شده است؛ چراکه مورد ستم قرار گرفته‌اند؛ و خدا بر یاری آنها تواناست. همان‌ها که از خانه و شهر خود، به ناحق رانده شدند، جز اینکه می‌گفتند: پروردگار ما، خدای یکتاست...»[2]

این آیه نخستین اجازه‌ای است که در تاریخ تشریع اسلامی درباره جهاد صادر شده که در آن ضمن تصریح به ستمگری‌های مشرکان نسبت به مسلمانان و مشروعیت جنگ آنان، دلیل اصلی جهاد دفاع توسط کسانی است که از شهر و خانهٔ خود رانده شده‌اند و مورد ستم قرار گرفته‌اند.[3]

### ۲. دفاع مشروع در برابر تهاجمات قریش

در برخی از غزوات، پیامبر برای مقابله با تهاجم دشمنان به مدینه، مسلمانان را به دفاع از کیان دارالاسلام دعوت و تجهیز می‌نمود؛ مانند جنگ احد، احزاب و تبوک.

---

۱. محمدعلی القطب، غزوات رسول‌الله و سجل الشهداء. من بدر الی تبوک، بیروت: المکتبه العصریه، ۲۰۰۳، ص ۹.

۲. اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر. الذین اخرجوا من دیارهم بغیرحق الا ان یقولوا ربنا الله...، الحج(۲۳): ۳۹ ـ ۴۰.

۳. زین‌العابدین قربانی، پیشین، ص ۴۵۹.

۱. جنگ احد: سبب اصلی جنگ احد شکست قریش در جنگ بدر بود. بزرگان قریش که در جنگ بدر شکست خورده بودند، قسم یاد کردند تا انتقام کشتگان بدر را از مسلمانان بگیرند[۱] و نیز خود را از قید محاصره اقتصادی مسلمانان رها کنند.[۲] ابوسفیان، بزرگ قریش، قشون بزرگی فراهم کرد و در ماه شوال سال سوم هجری به مدینه حمله کرد. پیامبر پس از مشورت با مسلمانان به‌ویژه با جوانان مدینه، موافقت کرد که در بیرون از شهر در برابر قریش از خود دفاع کنند. در این جنگ که تعداد مسلمانان به مراتب کمتر از قشون قریش بود، در نخستین دقایق جنگ پیروزی با مسلمین بود، اما به‌دلیل عدم رعایت دستورات پیامبر و انضباط نظامی از سوی برخی از مسلمین به‌ویژه کسانی که بالای تپه‌ای گماشته شده بودند،[۳] وضعیت تغییر یافت و صفوف مسلمانان از هم پاشیده شد و پیامبر اسلام ﷺ مجروح گردید؛[۴]

۲. جنگ خندق: قبیله قریش که نتوانسته بود سپاه اسلام را در جنگ بدر از بین ببرد، برای حمله به مدینه و نابودی مسلمانان ارتش ده‌هزار نفری بسیج کرده و قصد داشت با کمک منافقان و یهودیان مدینه کار را یکسره کند. سپاه اسلام طبیعتاً توان مقابله رودررو با قشون قریش را نداشت. پیامبر ﷺ به پیشنهاد سلمان فارسی که از برخی رموز و تاکتیک‌های نظامی ایران آگاه بود، دستور داد تا اطراف مدینه را خندق حفر کنند، مسئله‌ای که در عربستان آن روز سابقه نداشت و موجب حیرت دشمنان شده بود. هنگامی که صبر قریش از توقف در پشت خندق به سر آمده بود، ابوسفیان نامه‌ای به پیامبر نوشت که عمق کینه و دشمنی مشرکان را نشان می دهد:

---

۱. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۱۴.

۲. علی شریعتی، «از هجرت تا وفات»، در مجموعه مقالات، محمد خاتم پیامبران، چاپ دهم، تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۹۰.

۳. پیامبر اسلام ﷺ یک گروه تیرانداز را مأمور کرده بود بالای تپه‌ای مراقب باشند که دشمن از پشت سر به مسلمانان حمله نکند و فرموده بود: «اگر دیدید بر دشمن غلبه یافتیم جایتان را رها نکنید و اگر دیدید دشمن بر ما غلبه یافت به یاری ما نیایید»، محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۲۰.

۴. علی شریعتی، پیشین، ص ۲۹۲.

«خدایا به نام تو. به لات، به عزی... سوگند که من با انبوه مردم خویش، بدین آهنگ به سوی تو آمده بودم که ریشه تو و یارانت را آن‌چنان برکنم که دیگر هیچ‌گاه به‌سوی تو باز نگردیم؛ ولی دریافتیم که دیدار ما را خوش نداشته و گودال‌ها و کنده‌ها ساخته‌ای، ای‌کاش می دانستم چه کسی این کار را به تو آموخته است. اگر از سوی شما بازگردیم، در انتظار پیکاری چون پیکار احد باشید...».[1]

هنگامی که ابوسفیان خود را از حمله به مدینه ناتوان دید، سعی نمود با یهودیان مدینه که هم‌پیمانان مسلمانان در دفاع از شهر محسوب می‌شدند، تماس حاصل نموده و آنها را وارد جنگ کند. اما این نقشه نیز با کمک خداوند و اعتراف شخص مذاکره کننده بین طرفین با شکست مواجه گردید و قشون مکه از مجاورت مدینه دور شد.

### ۳. دفاع پیش‌دستانه

برخی از جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ به‌صورت دفاع پیش‌دستانه بود. هنگامی که آن حضرت از طریق علم غیب یا مأموران اطلاعاتی یا سایر طرق مطمئن از قصد دشمنان برای تهاجم به دولت اسلامی مدینه اطلاع حاصل می‌نمود، گاهی برای مقابله با آنان پیش‌دستی می‌کرد. از موارد دفاع پیش‌دستانه می‌توان به جنگ‌های زیر اشاره نمود: غزوه ذات‌السلاسل به‌دنبال تجمع قبیله بنی‌سلیم برای حمله به مدینه؛ غزوه حنین به‌دنبال اجتماع قبیله ثقیف و هوازن برای جنگ با مسلمین، جنگ‌های طائف، دومه الجندل، بنی‌مصطلق و نیز جنگ تبوک.[2]

در جنگ تبوک امپراتوری بیزانس که سوریه را نیز تحت اشغال و حمایت خود داشت و از شکست‌هایی که بر ارتش ایران وارد ساخته بود، به‌شدت مغرور شده بود، درصدد حمله به عربستان و سرکوب مسلمین برآمد. پیامبر اکرم ﷺ با شنیدن این خبر،

---

۱. محمدحمیدالله، پیشین، ص ۱۲۱.

۲. سیدابراهیم حسینی، پیشین، ص ۲۱۱.

مسلمانان را بسیج نمود و سپاهی متشکل از سی‌هزار نفر سرباز باایمان تشکیل داد و به مرز سوریه حرکت کرد تا اسلام و مسلمانان را از ضربات غافلگیرانه دشمن حفظ کند. عظمت سپاه اسلام دشمنان را به ترس واداشت و نه‌تنها رومیان عقب نشستند، بلکه برخی از رؤسای قبایل محلی مطیع اسلام شده و حاضر به پرداخت جزیه گردیدند و با مسلمین پیمان عدم تهاجم و اتحاد بستند.[1] البته درباره دلایل این جنگ اختلاف‌نظر هست و برخی گفته‌اند که چون در سال نهم هجری وضع اقتصادی مسلمین خوب نبود و خشک‌سالی و قحطی بر عربستان حاکم بود، برخی از قبایل عرب از هرقل، امپراتور روم، درخواست نمودند از فرصت استفاده کرده و مسلمانان را از بین ببرد.[2]

### ٤. حمایت از اتباع دولت اسلامی

حمایت از اتباع یکی از وظایف دولت‌ها قلمداد می‌شود. در چند مورد پیامبر اسلام به دفاع از مسلمانان و فرستادگان دولت اسلامی اقدام کرده است:

۱.دفاع از فرستاده دولت اسلامی در جنگ موته: دلیل اصلی جنگ موته که با شکست و تلفات سنگین سپاه اسلام همراه بود، حمایت از فرستاده پیامبر بود که توسط یکی از حکام، حارث‌بن‌ابی‌شمیر پادشاه یکی از مناطق مجاور عربستان، کشته شده بود. پیامبر ﷺ پس از فتح خیبر برای سلاطین هم‌جوار نامه ارسال داشته و آنها را به پذیرش اسلام دعوت نمود. نماینده پیامبر ﷺ توسط عمروبن‌شرحبیل الغسانی که تحت حمایت امپراتوری بیزانس قرار داشت به قتل رسید و حارث نه‌تنها به درخواست پیامبر مبنی بر تحویل قاتل وی به مسلمین توجهی ننمود، بلکه جواب تندی به پیامبر داد. بدین سبب پیامبر سپاهی را بسیج نمود و به آنجا اعزام داشت، اما با حمایت نظامی امپراتوری بیزانس از حارث، جنگ سختی در موته درگرفت که با تلفات سنگین مسلمین همراه بود.[3]

---

۱. جعفر سبحانی، پیشین، ج ۲، صص ۳۸۴ ـ ۴۰۱.

۲. محمد علی‌القطب، پیشین، ص۲۲۹.

۳. ابن‌هشام، مختصر السیرة النبویه، پیشین، صص ۲۱۳ـ۲۱۷.

۲.دفاع از ناموس و حیثیت مسلمانان: یکی از وقایعی که در آن مسلمانان به دفاع از ناموس و حیثیت خود مبادرت ورزیدند، واقعه کشف حجاب از یک زن مسلمان توسط یهودیان مدینه بود. اصولاً یهودیان که به‌صورت سه طایفه در مدینه و اطراف آن زندگی می‌کردند، همیشه درصدد ضربه زدن به مسلمین بودند. افراد قبیله «بنی‌قینقاع» که در جنوب مدینه استحکاماتی داشتند، در شهر به زرگری مشغول بوده و بازار و اقتصاد مدینه را تحت کنترل گرفته بودند. روزی یک زن مسلمان که به بازار یهودیان رفته و مشغول خرید بود، دامنش را از پشت‌سر به قسمت بالای جامه او گره زدند و چون زن برخاست بدنش نمایان شد. به‌دنبال فریاد زن مردی مسلمان به کمک او رفت و زرگر فتنه‌گر را کشت و متقابلاً یهودیان آن مرد را به قتل رساندند. بدین ترتیب، پیمان عدم تعرض و اتحاد بین مسلمین و یهودیان بنی‌قینقاع نقض گردید.[۱] این رویداد پس از جنگ بدر اتفاق افتاد. لذا پیامبر شکست قریش را به رخ یهودیان می‌کشد و می‌فرماید:

«ای گروه یهود از خدا بترسید که شما را نیز بلیه‌ای چون قریشیان دهد، بیایید مسلمان شوید...».[۲]

اما یهودیان به‌جای اینکه عذرخواهی نموده و درصدد جلب رضایت مسلمین برآیند، پاسخ تندی به پیامبر داده و حتی مسلمین را تهدید کردند و در دژها و استحکامات خود پناه گرفتند و گفتند:

«ای محمد پنداری که ما نیز قوم تو هستیم، مغرور مشو که با کسانی روبه‌رو شدی که جنگ نمی‌دانستند و فرصتی به دست آوردی، به خدا اگر با ما جنگ کنی خواهی دید که چگونه کسانیم».[۳]

در این زمان بود که آیه مبارکه ۵۸ سوره انفال نازل شد که می‌فرماید:

---

۱. علی شریعتی، «از هجرت تا وفات»، در مجموعه مقالات، محمد خاتم پیامبران، چاپ دهم، تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۶۳، ج۱، ص ۲۸۹.

۲. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۳، ص ۹۹۷.

۳. همان.

«و هر گاه از قومی، بیم خیانت (در پیمان) داشتی، تو هم مثل خودشان پیمانشان را لغو کن».[۱]

بدین ترتیب بود که یهودیان در قلعه خود تحت محاصره اقتصادی مسلمین قرار گرفته و پس از مدتی تسلیم شدند. اما به‌واسطه میانجی گری عبدالله‌ابن‌ابی، کسی که از قبل با آنها پیمان اتحاد داشت، پیامبر ضمن مشورت با مسلمانان تصمیم به تبعید آنها از مدینه به سوی شام گرفت.[۲]

### ۵. دفاع از هم‌پیمانان دولت اسلامی و فتح مکه

یکی دیگر از موارد دفاع مشروع، حمایت از هم‌پیمانان دولت اسلامی است. چنان‌چه دولت اسلامی حتی با دولت‌ها و جوامع کفار پیمان دفاعی منعقد کرده باشد، تجاوز به آن دولت‌ها، به مقتضای آیه شریفه «ای مؤمنین، به عهد و پیمان خود وفا کنید[۳]»، تجاوز به دولت اسلامی تلقی می‌شود. پیامبر اسلام ﷺ در ضمن معاهده حدیبیه، با قبیله خزاعه پیمان اتحاد نظامی بسته بود. طبق پیمان صلح حدیبیه، اهالی مکه و مسلمین مجاز بودند با هر کس و هر قبیله‌ای متحد شوند و اگر با قبیله‌ای در حال جنگ بودند، طرف دیگر می بایست بی‌طرفی اتخاذ می کرد. در پیمان حدیبیه مقرر شده بود که «هر کس می‌خواهد به محمد بپیوندد و به پیمان او در آید، چنان کند و هرکس می خواهد به قریش پیوندد و با ایشان هم‌پیمان گردد، چنان کند».[۴] به دنبال این پیمان، افراد قبیله خزاعه با مسلمانان هم پیمان و متّحد شده بودند و تحت حمایت مسلمانان زند گی می کردند. از سوی دیگر، قبیله «بنوبکر»، از دشمنان دیرینه و هم‌مرز قبیله «خزاعه»، با قریش هم‌پیمان گشتند.[۵] هنگامی که قبیله خزاعه

---

۱. و اما تخافن من قوم خیانة فانبذ الیهم علی سواء، انفال(۸): ۵۸.

۲. احمدبن‌تاج‌الدین استرآبادی، **تاریخ زندگانی پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اطهار**، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: قبله، میراث مکتوب، ۱۳۷۴، صص ۱۴۸ـ ۱۵۰.

۳. مائده(۵):۱.

۴. بند ۷ پیمان صلح حدیبیه، به نقل از محمد حمیدالله، پیشین، ص ۱۲۸.

۵. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ص ۱۱۲۳.

از طرف قبیله بنوبکر مورد حمله قرار گرفت، قریش مکه با نقض مقررات پیمان حدیبیه که پیمان متارکهٔ جنگ محسوب می‌شد، به قبیله بنوبکر کمک کردند و حتّی دسته ای از اهالی مکه خود نیز شبانه به قبیله «خزاعه» حمله کردند. بدین‌سان، قریش پیمان حدیبیه را نقض نمود و صلح و آرامش دو ساله را به نبرد تبدیل کرد.[۱]

اشراف مکه با آنکه می‌دانستند تعهدات خود را به‌موجب پیمان صلح نقض کرده‌اند، امّا اهمّیتی به آن قائل نبودند.[۲] اما بعد از پیروزی مسلمانان در جنگ خیبر، از کرده خود پشیمان شده و به وحشت افتادند. ابوسفیان، رئیس قریش، به‌تنهایی به مدینه رفت تا راجع به مداخله قریش در جنگ بین دو قبیله خزاعه و بنوبکر با پیامبر اسلام مذاکره کند و ادعا نمود که مکه به قبیله بنوبکر کمک نکرده و پیمان صلح را نقض ننموده است و آمادگی قریش را برای پرداخت خسارت قبیله خزاعه اعلام کرد. پیامبر اسلام جواب داد که اگر ادعای شما درست باشد و به قبیله بنوبکر کمک نکرده باشید، ما از شما چیزی نخواهیم خواست.[۳] با جوابی که ابوسفیان از پیامبر دریافت کرده بود، بعد از مراجعت به مکه به افراد خود گفت که مسلمانان درصدد حمله به مکه هستند. و بدین ترتیب، با توجه به نقض پیمان حدیبیه از سوی قریش و اذیت و آزاری که اهالی مکه نسبت به مسلمانان روا داشته بودند، پیامبر با سپاه اسلام به‌سوی مکه به راه افتاد و مکه بدون خون‌ریزی در اختیار مسلمانان قرار گرفت. پیامبر ﷺ خود ابوسفیان را مأمور کرد که در امان بودن آن‌ها را از ناحیه مسلمین به شرط عدم دشمنی، به آن‌ها گوشزد کند:

«... هرکس به محیط مسجد الحرام پناهنده شود، و یا سلاح به زمین بگذارد و بی‌طرفی خود را اعلام کند، و یا در خانه‌اش را ببندد، و یا به خانهٔ ابی‌سفیان پناه ببرد، از تعرض مسلمانان محفوظ خواهد ماند».[۴]

---

۱. جعفر سبحانی، پیشین، ج ۲، صص ۳۱۰ ـ ۳۱۱.

۲. کونستان‌ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص ۳۷۶.

۳. همان، ص ۳۷۷.

۴. احمد بن تاج الدین استرآبادی، پیشین، ص ۱۹۹.

بدین ترتیب پیامبر ﷺ مردم مکه را که اسیر جنگی بودند، بخشید و آزاد کرد.[1]

### ٦. دفاع در برابر یهودیان فتنه‌گر و پیمان‌شکن مدینه

یکی دیگر از جنگ‌های دفاعی پیامبر با یهودیان بنی‌قریظه مدینه بود که علی‌رغم انعقاد پیمان دوستی و اتحاد و همزیستی مسالمت‌آمیز با مسلمین، هیچ‌وقت دست از دسیسه و توطئه برنداشتند و علاوه بر توهین‌های ناروایی که در قالب شعر به پیامبر ﷺ نسبت می دادند و شایعاتی درست می کردند، در جنگ احزاب با نقض قانون اساسی مدینه، درصدد برآمدند با قشون قریش که مدینه را به محاصره در آورده بودند، متحد شوند،[2] حتی برخی از بزرگان این قبیله عازم مکه شده و با ابوسفیان هم‌دست شده بودند. در صورتی که طبق منشور مدینه همچنان متعهد بودند چنانچه مدینه مورد تهاجم قرار گیرد، برای دفاع از شهر به مسلمین کمک کنند. پس از پایان جنگ خندق، یهودیان بنی‌قریظه چون می‌دانستند برخلاف قانون اساسی مدینه رفتار کرده‌اند، در منازل خود سنگر گرفتند. مسلمین به دستور پیامبر منطقه سکونت یهودیان خیانت‌پیشه را به محاصره در آوردند.

در نهایت یهود بنی‌قریظه از سران قبیله اوس که هم پیمانان آنها بودند، درخواست کردند درباره اختلاف بین آنان و مسلمانان داوری کنند. بدین ترتیب یهودیان سعد معاذ، رئیس قبیله اوس را که با یهودیان رابطه دوستی داشت، به عنوان حکم انتخاب کردند. البته در بند بیست‌وسوم منشور مدینه، پیامبر اسلام به عنوان حکم جهت حل اختلاف فیمابین تعیین شده بود و پیامبر می توانست خود حکم قضیه را صادر نماید. اما برای اینکه در مورد حکم صادره اعتراضی از سوی یهود ابراز نگردد، پیامبر موافقت کرد داور مورد نظر یهودیان موضوع را بررسی کند. پس از سخنان نمایندگان دو طرف و با توجه به گواهی و شهادت نعیم‌بن‌مسعود و شرح مفصل اقدامات خود به عنوان مذاکره کننده، بین

---

١. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ص ١١٩٠.

٢. علی شریعتی، پیشین، ج ١، ص ٣٠١؛ سیدهاشم رسولی محلاتی، زندگانی حضرت محمد خاتم‌النبیین ﷺ، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، بی‌تا، ج ٣، صص ٣٣٥ـ ٣٣٩، و ٤٥٦ـ ٤٥٩.

یهودیان بنی‌قریظه و قریش در هنگام جنگ احزاب،[1] سعدمعاذ بر طبق تورات حکم داد که مردان یهود به جز کسانی که دعوت اسلام را پذیرفتند، کشته شوند.[2]

جنگ با یهودیان به‌دلیل پیمان‌شکنی و اقدام آنان بر ضد مسلمانان درحین جنگ و در هنگامی که آنها تحت محاصره قریش قرار داشتند، بود. خداوند متعال در قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید:

«ای اهل ایمان با کافرانی که نزدیک‌تر به شما هستند بجنگید و باید کفار، در شما نیرومندی، درشتی، و قوت و پایداری حس کنند».[3]

«اگر بعد از بستن پیمان، سوگندهای خویش بشکنند و دینتان را زشت بشمرند، پس (شما نیز) بستیزید با پیشوایان کفر. چه آنان هرگز پایبند سوگندهای خویش نیستند»[4]

## ۷. دفاع از افراد تحت ستم (مداخله بشردوستانه)

اندیشمندان اسلامی یکی از موارد جهاد دفاعی را دفاع از افراد مظلوم و تحت ستم به‌ویژه اقلیت‌های مسلمان مقیم در خارج از قلمرو اسلامی می دانند.[5] البته اقلیت‌های مسلمان وظیفه دارند چنانچه نتوانند به وظیفه دینی خود عمل کنند، مهاجرت نمایند. اما در هرصورت، چنانچه پیمان صلح و متارکه جنگ مانند پیمان صلح حدیبیه میان دولت اسلامی و دولت متجاوز وجود نداشته باشد و مسلمانان از دولت اسلامی کمک و یاری بطلبند، کمک به آنها واجب خواهد بود. در سیره نبوی نیز همین امر به وضوح دیده می‌شود. برخی از جنگ‌های پیامبر برای مقابله با سرکوبی مسلمانان مستضعف توسط قریش بود و پیامبر می‌خواست شوکت و همینه قریش را بشکند و مسلمانان را از اذیت

---

۱. جعفر سبحانی، پیشین، ج ۲، صص ۱۴۲ ـ ۱۵۴؛ احمدبن تاج‌الدین استرآبادی، پیشین، صص ۲۱۶ ـ ۲۱۷.

۲. جعفر سبحانی، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۴؛ ابن‌هشام مختصر سیره ابن‌هشام، پیشین، ص ۱۷۸.

۳. توبه(۹): ۱۲۳.

۴. توبه(۹): ۱۲.

۵. سیدابراهیم حسینی، پیشین، صص ۲۱۷ـ۲۱۶.

و آزار نجات دهد.[۱] پیامبر اسلام ﷺ در این‌باره فرموده است: «هر کس فریاد استغاثه مظلومی (اعم از مسلمان یا غیرمسلمان) را بشنود که مسلمین را به یاری می طلبد اما فریاد او را اجابت نکند مسلمان نیست».[۲] مؤلف کتاب فتح الباری در شرح حدیث نبوی در دفاع از مظلوم می نویسد: «کسی که قدرت بر نجات مظلوم دارد، بر او لازم است که به طریق ممکن ظلم را از او دفع کند و قصد او در دفاع، کشتن ظالم نیست، بلکه مقصود دفع ظلم است و در این‌صورت که دفاع می کند، خون ظالم هدر است و فرقی نمی کند که دفاع از خویش باشد یا از دیگری».[۳]

پیامبر ﷺ حتی با قبایل غیرمسلمان مانند قبیله خزاعه و بنی‌ضمره پیمان دفاعی منعقد کرده و دفاع از جان و مال آنها را به عهده گرفته بود و حمله قریش به قبیله خزاعه به منزله نقض پیمان حدیبیه تلقی و زمینه‌ساز فتح مکه گردید. تاریخ، حکایت از آن دارد که «در بسیاری از جنگ‌های صدر اسلام، زمامداران اسلامی در درجه اول با زمام‌داران مناطقی که می‌بایست مورد حمله مسلمین قرار بگیرد، تماس می گرفتند، آنها را از روش ظالمانه‌شان برحذر می‌داشتند و دعوتشان به پذیرش اسلام... می کردند، ولی آنها یا نامه را به‌عنوان توهین پاره می کردند، و یا به اشکال دیگر، از درخواست زمام‌داران اسلامی سرباز زده، نسبت به کسانی که خواستار نجات توده‌های ستمدیده بوده‌اند، دهن کجی می‌نمودند».[۴]

**پیمان حلف‌الفضول.** پیامبر اسلام ﷺ حتی قبل از بعثت دفاع از مظلومان و ستم‌دیدگان را مورد عنایت داشته و با مشارکت در پیمانی موسوم به «حلف‌الفضول» همراه با جوانان مکه سوگند یاد کرده و پیمان بسته بودند که حق مظلوم و ستم‌دیدگان از اهل مکه یا غیر از آنها

---

۱. همان، ص ۲۱۷.

۲. محمدبن‌الحسن‌حر عاملی، وسایل الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۱۰۴هـ ۱۰۸/۱۱ (باب۵۹، حدیث۱).

۳. من سمع منادیاً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم، فتح الباری، ۳۲۳/۱۲ به نقل از: سید ابراهیم حسینی، پیشین، ص ۲۲۹.

۴. زین‌العابدین قربانی، پیشین، ص ۴۶۳.

را بستانند. نقل شده که آن حضرت در دوران بعثت درباره پیمان حلف‌الفضول می‌فرمودند که حالا نیز اگر به آن پیمان فراخوانده شوند، اجابت می‌کنند.[۱]

قرآن کریم نیز در آیات متعددی مسلمانان را به دفاع از مظلومین دعوت می‌کنند و تجاوز به هریک از ابنای بشری را به عنوان تجاوز به همه انسان‌ها تلقی می‌کنند: «چرا در راه خدا و (نجات) مستضعفان، از مردان و زنان و کودکان، نمی‌جنگید که می‌گویند: پروردگارا ما را از این شهری که اهلش ستمکارند بیرون ببر»[۲] و اگر خدا بعضی از مردم را به‌وسیله بعضی دیگر نمی‌راند، بی‌گمان زمین تباه می‌شد ولی خدا به جهانیان نظر کرم دارد.[۳]

البته یکی از شرایط جهاد دفاعی و دفاع از افراد مظلوم وجود مصلحت و توانایی انجام این کار است. همچنان‌که در مورد مسلمانانی که در مکه گرفتار مشرکان شده بودند، پیامبر اسلام ﷺ علی‌رغم اینکه بعد از نزول آیه ۷۵ سوره نساء مکلف به رفع ظلم از مسلمین شده بود، اما به‌دلیل وجود مصلحت و داشتن پیمان صلح با قریش، مسلمانان فراری به مدینه را طبق مفاد پیمان‌نامه به قریش تحویل می‌داد.

## حقوق بشردوستانه در سیره نبوی

حقوق بشردوستانه به مجموعه قواعد و مقررات حاکم در زمان جنگ اطلاق می‌شود که توسط چهار کنوانسیون ژنو تدوین شد. تا قبل از اواسط قرن نوزدهم تقریباً طرف‌های متخاصم در زمان جنگ از آزادی عمل برخوردار بوده و به قاعده خاصی پایبند نبودند. اسیران را از دم تیغ می‌گذراندند و کشتگان را مثله نموده یا می‌سوزاندند.

پیامبر اسلام ﷺ به عنوان پیام‌آور صلح و عدالت، دینی را از جانب خداوند به بشر ابلاغ نمود که در آن کرامت انسانی به رسمیت شناخته شده و آزادی بشر از بردگی،

---

۱. ... و لو دعیت به فی الاسلام لاجبت، ابن اثیر، **الکامل فی التاریخ**، پیشین، ص ۴۱.

۲. وما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القریه الظالم اهلها...، نساء(۴):۷۵.

۳. و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لکن الله ذوفضل علی العالمین بقره(۲):۲۵۱.

شرک و استبداد، دفاع از حقوق انسانیت و برقراری قسط و عدل از اهداف بعثت آن حضرت شمرده شده است. در چنین مکتبی چنان‌چه جنگی نیز بروز کند، به لحاظ آنکه هدف آن مقدس و الهی است، حقوق انسان‌ها فراموش نمی‌شود. بنابراین، پیامبر ﷺ همیشه قبل از اعزام قشون اسلام به جنگ، سربازان را جمع نموده در مورد نحوه جنگیدن، رعایت حقوق اسرا، محیط زیست و احترام کشتگان نصیحت می‌نمودند.

### ۱. حقوق اسیران

در اولین جنگ مهم بین مسلمین و قریش، یعنی جنگ بدر که با پیروزی مسلمین خاتمه یافت، پیامبر اسلام توصیه نمود با اسیران به‌خوبی رفتار شود و به تعبیر یکی از نویسندگان، اولین آیین‌نامه در جهان برای اسیران جنگی وضع گردید.[۱] در عربستان آن روز اگر سربازی در جنگ اسیر می‌شد، وی ملک مطلق اسیر کننده قلمداد می شد و فقط در مقابل پرداخت فدیه ممکن بود آزاد شود. پیامبر اسلام با وضع مقرراتی اولاً فدیه لازم برای آزادی اسیران را متناسب با بضاعت مالی خویشاوندان اسیر تعیین نمود؛ ثانیاً مسلمین را به حسن رفتار با اسیران توصیه و از آزار و اذیت آنان منع کرد. در مورد برخی دیگر از اسیران باسواد، فدیه آزادی آنان را سوادآموزی به ده نفر مسلمان قرار داد و در جنگ حنین حدود شش هزار نفر اسیر حتی بدون اخذ فدیه آزاد شدند.[۲] از پیامبر ﷺ نقل شده است که می فرمود: سفارش مرا درباره اسیران و نیکی به آنان بپذیرید.[۳] رفتار انسانی با اسیران به قدری اهمیت دارد که خداوند متعال آن را مورد تحسین قرار داده است، آنجاکه می‌فرماید:

«وغذای (خود) را با اینکه به آن علاقه (و نیاز) دارند، به مسکین و یتیم و اسیر می‌دهند».[۴]

---

۱. کونستان ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص۲۴۶.

۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی، تهران: سمت، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴.

۳. استوصوا بالاسری خیراً، ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، پیشین، ص ۵۳۶.

۴. و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً، الانسان(۷۶):۸.

پس از فتح خیبر، پیامبر اسلامﷺ به یهودیانی که با صرف هزینه‌های زیاد اعراب را بر ضد مسلمانان تحریک و شورانیده بودند، لطف نموده و تقاضای یهودیان را مبنی بر سکونت در سرزمین خیبر و پرداخت نیمی از درآمدشان به مسلمانان پذیرفت و دست یهود را در امور کشاورزی در این منطقه بازگذاشت. در حالی که، پیامبرﷺ می‌توانستَ آنان را از خیبر براند.[۱]

### ۲. حمایت از غیرنظامیان

اصولاً در جنگ‌های قرون گذشته فرضیه «روسو»یی جنگ اعمال می‌شد. به عبارت دیگر، جنگ میان سربازان حرفه‌ای و به دور از شهرها صورت می‌گرفت و غیرنظامیان به نسبت جنگ‌های معاصر کمتر مورد هدف قرار می‌گرفتند. البته اگر در جنگ زنان و کودکان طرف مغلوب اسیر می‌شدند، رفتارهای وحشیانه‌ای با آنها صورت می‌گرفت. هیچ‌گونه مقررات خاصی در روابط بین‌المللی درباره رفتار با غیرنظامیان وجود نداشت. تنها بعد از جنگ دوم جهانی در کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ حمایت از غیرنظامیان مورد توجه قرار گرفت و مقرراتی وضع گردید.

در چنین شرایطی، یکی از افتخارات اسلام این است که از حدود چهارده قرن گذشته، توجه ویژه‌ای به غیرنظامیان در درگیری‌های نظامی مبذول داشت. به‌طوری که، توصیه‌های زیادی در حمایت از آنها به عمل آورده است. پیامبرﷺ در همه جنگ‌های صدر اسلام سربازان خود را به رعایت حقوق غیرنظامیان، سالخوردگان و زنان و کودکان توصیه می‌فرمود. از آن حضرت نقل شده که:

«پیران، زنان، اطفال، عابران و رهبانان را که در غارها و بیغوله‌ها زندگی می‌کنند، به قتل نرسانید».[۲]

---

۱. سیرهٔ ابن‌هشام، ج ۱، ص ۳۳۷ به نقل از جعفر سبحانی، پیشین، ص ۲۶۳.

۲. عباس قمی، منتهی‌الآمال، قم: هجرت، ۱۳۶۷، ج۱، ص ۱۶؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳هـ ۱۹۸۳ میلادی، ج۹۷، ص۲۵.

در فتح مکه عظمت رفتار انسانی و پیامبرانه حضرت رسول اکرم ﷺ با اهالی مکه که سالیان متمادی شخص ایشان و مسلمین را شدیداً اذیت و آزار داده بودند و حالا سرنوشت آنها در دست پیامبر بود، آشکار گردید. حضرت دستور داد همه اهالی مکه به شرطی که در برابر سپاه اسلام نجنگند، در امان هستند. اتفاقاً همین رفتار انسانی و همراه با عطوفت پیامبر ﷺ با قریش، موجب گرایش دسته‌جمعی آنان به دین اسلام شد که خداوند متعال از آن در قرآن به «فتح» یاد کرده است: «آنگاه که یاری خدا و پیروزی فرا رسید. و دیدی که مردم گروه‌گروه در دین خدا داخل می‌شوند».[1] مورد دیگر از رفتار انسانی سپاه اسلام با غیرنظامیان، نحوه برخورد مسلمین با یهودیان بنی‌قریظه است که با اینکه جنگ و محاصره آنان خاتمه نیافته بود، حضرت علی ؑ به عنوان فرمانده سپاه اسلام اجازه دادند آذوقه در اختیار یهودیان قرار داده شود تا «زن‌های آنها بدون شیر و فرزندان شیرخوارشان گرسنه نمانند».[2]

هنگام بازگشت از غزوه حنین، پیامبر اسلام ﷺ با مشاهده جسد زنی از کفار ناراحت شده و مسلمانان را از کشتن زنان و کودکان نهی فرمود.[3] و زنان و فرزندان اسیر قوم هوازن را آزاد کرد.[4]

### ۳. حفظ محیط زیست

به هنگام درگیری‌های نظامی علاوه بر انسان‌ها، محیط زیست نیز شدیداً آسیب می‌بیند. این امر نیز از همان ابتدای ظهور اسلام در هنگام جنگ‌ها مورد توجه پیامبر ﷺ بوده و سپاهیان خود را به حفظ محیط زیست توصیه می‌نمودند:

«درختان را از بیخ نزنید، مگر اینکه ناچار باشید. نخل‌ها را نسوزانید و در آب غرق نکنید. درختان میوه‌دار را ریشه‌کن نسازید که خود به آن محتاج هستید.

---

۱. اذا جاء نصر الله و الفتح. و رأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجاً، نصر(۱۱۰):۱و۲.

۲. کونستان ویرژیل گیورگیو، پیشین، ص۳۲۹.

۳. محمدبن‌اسحاق، سیرت رسول‌الله، پیشین، ص ۹۲۶.

۴. همان، صص ۹۳۳ـ۹۳۴.

حیوانات حلال‌گوشت را نابود نسازید، مگر به اندازه‌ای که برای تغذیه لازم است. هرگز آب دشمن را با زهر آلوده نسازید و حیله و نیرنگ به‌کار نبرید».[1]

### ٤. «امان» تأسیسی بی‌نظیر در تاریخ حقوق بشردوستانه

امان در فقه به معنای قرداد و پیمانی است بین حاکم اسلامی (و یا نماینده‌اش) با گروهی از کفار حربیَ و یا بین یکی از مسلمانان و یک یا چند نفر از کفار حربی که به‌موجب آن به کفار چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ امان داده می‌شود، تا بتوانند وارد سرزمین اسلامی شوند. در هنگام جنگ و آن زمانی که سربازان اسلام در حال جنگیدن هستند، فرمانده نظامی و یا سربازان سپاه اسلام در صورت تسلیم شدن افراد دشمن می‌توانند به آن‌ها امان دهند.[2] از امان نوع اول، یعنی امان حاکم اسلامی، می‌توان امان پیامبر اکرم ﷺ در روز فتح مکه به مشرکان این شهر را مثال زد. آن حضرت پس از تسلیم شدن اهالی مکه به آنها فرمود که شما آزاد هستید. همین برخورد همراه با عطوفت و رافت اسلامی بسیاری از مشرکان سخت‌دل را رام کرده و موجب گرایش آن‌ها به اسلام گردید.

«امان» در جنگ تأسیسی است که نظیر آن حتی در مقررات معاصر حقوق بشردوستانه وجود ندارد. اما در اسلام از آنجاکه هدف اصلی تبلیغ دین الهی بود، پیامبر به دستور خداوند باید از هر فرصتی استفاده کرده و کلام آسمانی را به انسان‌ها ابلاغ می‌نمود. قرآن کریم در این‌باره می فرماید:

«و اگر کسی از مشرکان از تو پناه خواست پناهش ده تا کلام خدا را بشنود، سپس او را به نقطه امنش برسان، زیرا آنها مردمی نادانند».[3]

---

۱. علامه مجلسی، بحارالانوار، پیشین، ج۹۷، ص۲۵.

۲. شعبان‌حق‌پرست، «راههای پایان دادن جنگ در حقوق اسلام»، مجله حقوقی، ش ۳۰، بهار ۱۳۸۳، صص ۳۴۷ ـ ۳۵۱.

۳. فان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مأمنه، توبه(۹):۶.

در سیره پیامبر اسلام ﷺ مکرر نقل شده که وقتی آن حضرت گروهی را برای مأموریت نظامی می‌فرستاد، به آنها توصیه می‌فرمود که به هنگام رودررویی با دشمن، آنها را به پذیرش اسلام دعوت کنند. اگر فردی از سپاه دشمن اسلام می‌آورد، به صف مسلمانان می‌پیوست ولی اگر قبل از اسیر شدن درخواست امان می‌کرد، مستأمن قلمداد شده و در امان مسلمین قرار می‌گرفت. مستأمنین در تمام مدتی که در قلمرو دولت اسلامی به‌سر می‌بردند، جان و مالشان از مصونیت کامل برخوردار بود. سپس در صورت عدم پذیرش اسلام اجازه می‌یافتند به محل اقامت خود مراجعت کنند.

## نتیجه‌گیری

برخی مستشرقین ادعا نموده‌اند که در دین اسلام روابط مسلمان با غیرمسلمانان هرگز بر صلح استوار نبوده و یک حالت خصمانه و جنگ دائمی در روابط بین آنها حاکم است و حتی برخی از این نویسندگان تهمت ناروایی به پیامبر عظیم‌الشأن اسلام وارد کرده و هدف از جنگ‌های صدر اسلام را افزایش قدرت اقتصادی دولت نوپای اسلامی اعلام کرده‌اند.
اما حقیقت این است که در روابط بین‌المللی دولت اسلامی ضمن اصالت صلح، اصولاً جنگ و صلح تابع شرایط بوده و هدف اولیه، دفاع و تأمین آزادی عقیده و حقوق مسلمانان است. سیره پیامبر اعظم ﷺ حاکی از آن است که آن حضرت بر پایه وحی و تعالیم الهی روش همزیستی مسالمت‌آمیز و صلح را با قبایل عرب و دیگر جوامع آن روز در پیش گرفت و با حکمت و منطق، موعظه، حلم و بردباری مشرکان را به یکتاپرستی و اهل کتاب را به قدر مشترک‌ها دعوت نمود. و با اعزام پیک‌های تبلیغی، انعقاد پیمان‌های بی‌طرفی و اتحاد نظامی و برقراری روابط سیاسی مسالمت‌آمیز با قبایل عرب و کشورها، زمینه را برای گسترش دین اسلام فراهم ساخت.

پیامبر اسلام ﷺ به‌منظور تحکیم پایه‌های دولت نوپای اسلامی در مدینه و دفع خطرات خارجی به‌ویژه تهاجمات مشرکان قریش و خنثی‌کردن توطئه‌ها و فتنه‌های داخلی یهودیان، به دفاع مبادرت نمود، اما هیچ‌یک از درگیری‌های صدر اسلام تجاوزکارانه نبوده

و بلکه در پاسخ به تجاوزات و نقض پیمان‌های دشمنان صورت می‌گرفت. جنگ بدر به‌منظور شکستن حلقه محاصره اقتصادی مدینه، جنگ‌های احد و احزاب برای دفع تهاجمات قریش، جنگ تبوک و خیبر برای بازداشتن دشمنان از حمله به مدینه، و جنگ موته و واقعهٔ یهودیان بنی‌قریظه به‌منظور حمایت از اتباع دولت اسلامی انجام گرفت.

در زمینه حقوق بشردوستانه، یکی از افتخارات اسلام این است که از حدود بیش از چهارده قرن پیش، در شرایطی که هیچ‌گونه مقرراتی درباره رفتار با اسیران جنگی و غیرنظامیان و کشته‌شدگان وجود نداشت، اولین آیین‌نامه اسیران جنگی و غیرنظامیان را به جهانیان عرضه داشت. پیامبر اسلام به عنوان پیام‌آور صلح و عدالت، دفاع از حقوق انسانیت، برقراری قسط و عدل و آزادی بشر از شرک و استبداد را حتی در زمان جنگ فراموش نکرد و قبل از اعزام سپاه اسلام به جنگ، سربازان خود را موعظه و آنان را به رعایت حقوق اسیران، زنان و کودکان، حفاظت از محیط زیست و احترام به کشته‌شدگان توصیه می‌فرمود.

## فهرست منابع

قرآن کریم

ابن‌اثیر، **الکامل فی‌التاریخ**، بیروت: دار بیروت، ۱۹۶۵.

ابن‌اسحاق، محمد، **سیرت رسول‌الله**، تصحیح اصغر مهدوی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۰.

ابن‌هشام، **زندگانی محمد ﷺ، پیامبر اسلام**، ترجمه سیره النبویه، سیدهاشم رسولی، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۷.

ابن‌هشام، **مختصر السیرة النبویه**، الطبعه السابعه، بیروت: دارالنفائس، ۱۹۸۷.

استرآبادی، احمدبن‌تاج‌الدین، **آثار احمدی: تاریخ زندگانی پیامبر اسلام و ائمه اطهار ﷺ**، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: قبله، میراث مکتوب، ۱۳۷۴.

بختورتاش، نصرت‌الله، **نبردهای محمد ﷺ**، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۵۱.

الحر العاملی، محمدبن‌الحسن، **وسائل‌الشیعه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۱۰۴ه‍.

القطب، محمدعلی، **غزوات رسول‌الله ﷺ و سجل الشهداء. من بدر الی تبوک**، بیروت: المکتبه العصریه، ۲۰۰۳.

حسن‌ابراهیم، حسن، **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۷۳.

حسینی، احمد، **جنگ از دیدگاه قرآن و سنت**، تهران: سازمان عقیدتی سیاسی ارتش جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۲.

حسینی، سیدابراهیم، **اصل منع توسل به زور و موارد استثنای آن در اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر**، تهران: پژوهشکده فرهنگ و معارف، ۱۳۸۲.

حق‌پرست، شعبان، «راههای پایان دادن جنگ در حقوق اسلام»، **مجله حقوقی**، ش ۳۰، بهار ۱۳۸۳، صص ۳۲۹ـ۳۹۳.

حمیدالله، محمد، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام**، ترجمه سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۴.

خدوری، مجید، **جنگ و صلح در اسلام**، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران: اقبال، ۱۳۳۵.

خلیلیان، سیدخلیل، **حقوق بین‌الملل اسلامی**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی، تهران: سمت، ۱۳۷۲.

دلشاد تهرانی، مصطفی، خلاصه سیرهٔ نبوی: منطق عملی، تهران: دریا، ۱۳۸۵.

رسولی محلاتی، سیدهاشم، زندگانی حضرت محمد ﷺ خاتم النبیین، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، بی‌تا.

محمدی ری‌شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۷۷.

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگانی پیامبر اکرم ﷺ، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۷.

سلیمی، عبدالحکیم، نقش اسلام در توسعه حقوق بین الملل، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.

شریعتی، علی، «از هجرت تا وفات»، در: مجموعه مقالات، محمد ﷺ خاتم پیامبران، چاپ دهم، تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۶۳.

شهیدی، جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، چاپ ۱۳، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

طبری، محمدبن‌جریر، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران: اساطیر، ۱۳۶۲.

عمیدزنجانی، عباسعلی، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز: پاسداران صلح و همزیستی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴.

قربانی، زین‌العابدین، اسلام و حقوق بشر، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، بی‌تا.

قمی، عباس، منتهی الامال، قم: هجرت، ۱۳۶۷.

گیورگیو، کنستان ویرژیل، محمد: پیامبری که از نو باید شناخت، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: مجله خواندنیها، ۱۳۴۳.

مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه‌الوفاء، ۱۴۰۳هـ / ۱۹۸۲ م.

محمصانی، صبحی، القانون و العلاقات الدولیه فی الاسلام، بیروت: دارلعلم للملایین، ۱۹۸۲.

مطهری، مرتضی، جهاد، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.

مطهری، مرتضی، سیری در سیرهٔ ائمه اطهار ﷺ، تهران: صدرا، ۱۳۶۷.

مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.

# سیرهٔ مسالمت‌آمیز پیامبر ﷺ با غیرمسلمانان

حجت‌الاسلام محمّدمهدی کریمی‌نیا*

## مقدمه

مسئلهٔ رفق و مدارا که در سیرهٔ اجتماعی پیامبر ﷺ چه در بعد داخلی و چه در بعد بین‌المللی، اهمیّت بسیاری داشت، موجب اصلاح جامعه و روابط و مناسبات اجتماعی بود؛ چراکه در غیر این‌صورت زمینه‌ای برای هدایت و تبلیغ رسالت به وجود نمی‌آمد. خدای متعال خوش‌خویی و مدارای پیامبر ﷺ را این گونه تمجید می‌نماید:[1] به برکت رحمت الهی، در برابر مردم نرم و مهربان شدی و اگر خشن و سنگ‌دل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آمرزش بطلب... .

رفق و رحمت پیامبر اکرم ﷺ آن‌قدر فراگیر بود که آن حضرت حتی با دشمنان دیرینهٔ خود، از جمله مشرکان قریش، از سر گذشت رفتار میَ کرد. در روز فتح مسالمت‌آمیز و بدون خون‌ریزی مکّه، شخصی این جمله را تکرار می‌کرد: «الیوم یوم الملحمة، الیوم تستحل الحرمة»؛ (امروز روز کشتار، جنگ و انتقام است، امروز روز

---

* پژوهشگر حوزه، دانشجوی دکتری فقه و حقوق و مدرس دانشگاه.

۱. فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ. آل‌عمران(۳): ۱۵۹.

شکسته شدن حرمت‌هاست). اما پیامبر رحمت فرمودند: «الیوم یوم المرحمة»؛ امروز روز رحمت و مهربانی است. به این‌سان، آن حضرت جلوی هرگونه خشونت و تندی را در مقابل مخالفان اسلام گرفت. پیامبر ﷺ در مقابل چشم‌های نگران مشرکان قریش فرمود: «اذهبوا فانتم الطلقاء»؛[1] بروید که همهٔ شما آزادید.

پیامبراکرم ﷺ خود را مظهر تام رحمت و محبت الهی معرفی می‌نماید: «انما بعثت رحمة»؛[2] من به عنوان رحمتی (فراگیر) برانگیخته شده‌ام.

هدف از نگارش این مقاله، دستیابی به سیره و روش پیامبراسلام ﷺ درخصوص همزیستی مسالمت‌آمیز با مذاهب وعقاید مخالف، و اینکه اساس در رفتار با پیروان مذاهب، رفتار صلح‌آمیز و استفاده از روش منطقی است و رد گفته کسانی که می‌گویند: «مادامی که اسلام باقی است، صلح و سازش پیروان اسلام، حتی با کلیمی‌ها و مسیحی‌ها و از این بالاتر با سایر افراد بشر، یک مسئله لاینحلی خواهد بود».[3] بنابراین، پرسش اساسی در این پژوهش، این است که: آیا پیامبر اسلام ﷺ در تعامل و رفتار با غیرمسلمانان، مخصوصاً پیروان ادیان آسمانی، از روش مسالمت‌آمیز و منطق و استدلال استفاده می‌کرد یا ازجنگ و ستیز؟!

## سیرهٔ عملی پیامبر اکرم ﷺ در نگاه کلی

هنوز چند سالی از آغاز رسالت نگذشته بود که آوازهٔ پیامبر اکرم ﷺ در سراسر گیتی طنین‌انداز شد. دعوت اسلامی، همهٔ سرزمین عرب را فراگرفت و از آنجا به مناطق دیگر رسید. هیئت‌های مذهبی و قومی از مناطق مختلف به مدینه، پایگاه پیامبر ﷺ و مسلمانان، می‌آمدند و آزادانه به تفحّص و گفتگو می‌پرداختند و عده‌ای نیز آزادانه به

---

۱. ابی‌جعفر محمّدبن‌جریر الطبری، تاریخ طبری، تحقیق محمّدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث العربی، ج۳، ص۵۶.

۲. مصطفی دلشاد تهرانی، سیرهٔ نبوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۵.

۳. عباسعلی عمید زنجانی، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۴، ص ۱۳.

دین اسلام مشرّف می‌شدند. پیامبر ﷺ در عین بیان دستورهای الهی و دعوت حق، نهایت تواضع و فروتنی را نسبت به آنان اعمال می‌نمود. آن حضرت خانه‌ای را در مدینه برای پذیرایی از مهمان‌ها اختصاص داد و برخی آنان را نیز برای این منظور به منزل بعضی از اصحاب می‌فرستاد. وقتی بعضی از مسیحیان به دیدنش آمدند، حضرت ردایش را پهن کرد و آنان را بر آن نشاند. پیامبر ﷺ به امپراتوران روم و ایران نامه نوشت و نام خود را بر نام آنان مقدّم داشت و از آنان خواست مسلمان شوند.

سیرهٔ پیامبر ﷺ متخذ از قرآن کریم است که حق حیات و رسمیّت جوامع مختلف را به‌صراحت تضمین می‌کند. آن حضرت در روابط بین‌الملل با ملل غیرمسلمان بسیار آزادمنشانه رفتار می‌نمود. برای مثال، وقتی نمایندگان جامعهٔ نصارای نجران را به حضور پذیرفت، اعتقاد ایشان را به اولوهیّت مسیح سرزنش فرمود و آنان را به قبول دین اسلام فراخواند. با وجود این، آن‌ها را به قبول اسلام مجبور نکرد، بلکه به‌عکس به آنان اجازه داد برای عبادت به آیین خویش، از مسجد مدینه استفاده کنند.[۱]

شیوهٔ مسالمت‌آمیز پیامبر اکرم ﷺ با مخالفان سبب شد که افراد، گروه‌ها و هیئت‌های مذهبی فراوانی، آزادانه به مدینه مهاجرت نمایند. برخی از این هیئت‌ها به نمایندگی از پادشاهان، از جمله پادشاه حبشه و شاهان حمیر، به مدینه اعزام شده بودند. در تاریخ، به حدود چهل هیئت مذهبی یا سیاسی اشاره گردیده که مدینه، شهر پیامبر ﷺ، پذیرای آنان بوده است.[۲]

## ۱. نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ به زمام‌داران جهان

نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ به سران کشورها، مؤید این مطلب است که اسلام از همان آغاز فکر همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان الهی را مطرح ساخته است. پیامبر اکرم ﷺ در

---

۱. مارسل بوازار، انسان‌دوستی در اسلام، ترجمهٔ محمّدحسن مهدوی اردبیلی و غلامحسین یوسفی، تهران: طوس، ۱۳۶۲، ص ۱۷۹.

۲. برای مطالعهٔ اسامی و شرح حال این هیئت‌ها ر.ک. محمّد ابوزهره، خاتم پیامبران، ترجمهٔ حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۴۵۳ـ۵۴۲.

بیشتر نامه‌هایی که به پادشاهان جهان ـ که دارای اعتقاد الهی بودند ـ فرستاد، متن آیهٔ ذیل را ـ که همان اعلامیه جهانی اسلام می‌باشد ـ مطرح کرده است: ای اهل کتاب، بیایید تا بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است، بایستیم و جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ‌گونه شریکی نیاوریم و هیچ‌کس از ما دیگری را به جای خداوند، به خدایی برنگیرد و اگر روی‌گردان شدند، بگویید شاهد باشید که ما فرمانبرداریم.[1]

در اسلام، جنگ برای کسب قدرت و ازدیاد ثروت شدیداً محکوم شده است. اصالت در اسلام همان «صلح» و استفاده از روش‌های مسالمت‌آمیز و دعوت به اصول مشترک است. خدای متعال در قرآن می‌فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که در راه خدا گام برمی‌دارید (و به سفری برای جهاد می‌روید) تحقیق کنید و به کسی که اظهار صلح و اسلام می‌کند، نگویید مسلمان نیستی به خاطر اینکه سرمایهٔ ناپایدار دنیا و غنایمی به دست آورید؛ زیرا غنیمت‌های بزرگی در نزد خدا (برای شما) است....».[2]

اسلام، جنگی را مشروع می‌داند که یکی از هدف‌های ذیل را تحقق بخشد: پیکار برای کسب آزادی؛ جلوگیری از نقض پیمان؛ از بین بردن موانع دعوت منطقی به اسلام؛ و گرایش به آن برای کسانی که می‌خواهند به آیین حق بگروند ولی به وسیلهٔ قدرت‌ها محدود شده‌اند: و چراکه در راه خدا و در راه آزادسازی مردان و زنان و کودکان مستضعف ـ که می‌گویند پروردگارا ما را از این شهری که اهلش ستمگرند خارج فرما و برای ما یاری و یاوری بگمار ـ کارزار نمی‌کنید؟[3]

---

۱. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَ لاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ، آل عمران(۳): ۶۴.

۲. نساء (۴): ۹۴.

۳. وَ مَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَ اجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً. نساء(۴): ۷۵

بنابراین، نامه‌هایی که پیامبر اکرم ﷺ، به عنوان دعوت اسلام به امرا، سلاطین، رؤسای قبایل و شخصیت‌های مشهور معنوی و سیاسی نوشته است، از شیوهٔ مسالمت‌آمیز دعوت او حکایت می‌کند. قریب ۱۸۵ نامه، از متون نامه‌های پیامبر که برای تبلیغ و دعوت به اسلام یا به‌عنوان «میثاق و پیمان» نوشته است، در دست می‌باشد.[۱]

همهٔ این نامه‌ها حاکی از آن است که روش اسلام در دعوت و تبلیغ، منطق، و برهان بوده است، نه جنگ و شمشیر. نصایح، اندرزها، تسهیلات و نرمش‌هایی که پیامبر ﷺ در موقع بستن پیمان با ملل مذاهب مختلف از خود نشان دادند، گواهی زنده بر این مطلب است که پیشرفت اسلام زاییدهٔ نیزه و شمشیر نبوده است.

## ۲. پیمان‌های صلح و تمایل پیامبر اکرم ﷺ به آن

سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ بر انکار ملیّت‌ها و عدم استقلال داخلی آنان استوار نبوده است و با وجود جهانی‌بودن آیین اسلام، موجودیت قبایل، ملّت‌ها و ادیان دیگر، چه در قلمرو حکومت اسلامی و چه خارج از آن محفوظ بوده است. یکی از دلایل این سیره، نامه‌هایی است که پیامبر اکرم ﷺ برای گروهی از سران و زمام‌داران نوشت و از این طریق، موجودیت آنان را به رسمیّت شناخت. دلیل دیگر، پیمان‌نامه‌های بسیاری است که در دوران حکومت پیامبر ﷺ و بعد از وفات آن حضرت با ملّت‌های مختلف امضا شده است. در تمامی موارد، تا هنگامی که ملّت‌های غیرمسلمان به پیمان خود وفادار بوده‌اند، دولت اسلامی نیز پیمان صلح را نقض نمی‌کرده است؛ زیرا نقض پیمان از دیدگاه اسلام، گناهی بزرگ و گذشت‌ناپذیر است.[۲]

در اندیشهٔ سیاسی اسلام، صلح و همزیستی به عنوان اساسی‌ترین اَصل در مناسبات بین‌المللی منظور گردیده است و به همین دلیل در حقوق اسلامی بهره‌برداری از

---

۱. برای ملاحظه نامه‌های پیامبر ﷺ ر.ک. به: علی احمدی میانجی، **مکاتیب الرسول**، تهران: یس، ۱۳۶۳؛ محمد حمیدالله، **الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة**، بیروت: دارالارشاد، ۱۳۷۹ق.

۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، **اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی**، تهران: سمت، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۹۹.

فرصت‌های مناسب برای تحکیم و برقراری شرایط و پیمان‌های صلح در روابط خارجی جامعهٔ اسلامی پیش‌بینی شده است. یکی از محققان در این‌باره می‌نویسد:

اسلام برای تحقق بخشیدن و گسترش حالت صلح در میان ملت‌ها و جلوگیری از بروز روابط خصمانه و درگیری‌های خونین، نه‌تنها برای قراردادها و معاهدات بین‌المللی ارزش حقوقی فوق‌العاده قائل شده است، بلکه اصولاً ملّت‌ها و گروه‌های دیگر را نیز برای انعقاد پیمان‌های صلح دعوت کرده و به جامعهٔ اسلامی توصیه نموده است، که در این زمینه همواره پیش‌قدم باشند و از هر نوع کوششی برای برقراری و تحکیم مبانی و شرایط و نیز گسترش آن در جامعهٔ بشری دریغ ننمایند، و از امکانات خویش برای تحقّق‌بخشیدن به این آرمان اسلامی و انسانی استفاده نمایند، و در بسیاری از موارد، این توصیه به حد تکلیف و وظیفهٔ الزامی رسیده و عقد قراردادهای صلح از وظایف دولت‌های مسئول و صلاحیت‌دار اسلامی به شمار رفته است، و این وظیفه در مواردی که تمایلی از طرف دول و گروه‌های غیرمسلمان نسبت به عقد قراردادهای صلح احساس می‌شود، تأکیدی بیشتر می‌یابد.[1]

با مطالعهٔ سیرهٔ زندگی پیامبر اکرم ﷺ به روشنی می‌توان دریافت که چگونه در فرهنگ بعثت، انسان‌ها محور احترام اند. هر قبیله جایگاه بایستهٔ خود را می‌یابد، به آزادی انسان توجّه شده است و برای زورگویی و تحمیل جایی نیست. آن حضرت تمایل داشت با انعقاد پیمان‌ها و تأکید بر لزوم وفای به قراردادها، زمینه‌های تیرگی روابط و فلسفهٔ جنگ و ستیز از بین برود. انعقاد پیمان نه تنها با مهاجران قریش و قبایل «اوس» و «خزرج»، بلکه برای قبایل مختلف یهودی نیز این امکان را فراهم ساخت که در کنار امّت اسلامی، زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند. روح این پیمان‌ها، همچون منشور مدینه، تأمین وحدت اسلامی است با پیوند قبیله‌های مختلف و تأمین صلح، آزادی و امنیّت برای همهٔ مردم به‌رغم اختلاف در هر زمینه، حتی در باورهای دینی. در

---

۱.عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۰ ـ ۵۵

منطق پیامبر ﷺ جهاد، دفاع در مقابل مخالفان توحید و وحدت و ریشه‌کن کردن کانون‌های زورگویی و ظلم است.

پیامبر اکرم ﷺ حتی پیش از بعثت، بر اصل تنظیم روابط عادلانه بین قبایل، بر پایهٔ پیمان اصرار می‌ورزید و می‌فرمود:

«من در خانهٔ عبدألله‌بن‌جدعان، در جاهلیّت شاهد بستن پیمان مشترک برای حمایت از مظلومان، بین نمایندگان قبایل مختلف عرب بودم، و چنان بر این پیمان دل بسته بودم که حاضر نبودم در ازای نقض آن، صاحب پربهاترین شتران باشم. اگر در اسلام به چنین پیمانی دعوت شوم، فوراً اجابت خواهم کرد».[1]

پیامبر ﷺ در راه مکّه پیش از مواجهه با قریش و بسته شدن پیمان «حدیبیّه» بارها می‌فرمود:

«از من وسیله‌ای که به موجب بزرگداشت حدود الهی است نخواهند خواست، مگر اینکه بی‌درنگ به آنها خواهم داد».[2]

این بدان معنی است که صلح، بزرگداشت حدود الهی است. همچنین آن حضرت، از پیمان صلحی که مسلمانان بعدها با روم می‌بستند، با نگاه مثبت، پیشاپیش خبر داد:

«رومیان با شما به صلحی توأم با امنیّت اقدام خواهند نمود».[3]

## ۳. چند نمونه از پیمان‌های پیامبر اکرم ﷺ

در سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ تعدادی زیاد از پیمان‌های صلح و همکاری دیده می‌شود که بررسی کامل آنها، به تفصیل می‌انجامد[4] و در اینجا تنها به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم:

---

۱. لقد شهدت دار عبدالله‌بن‌جدعان حلفاً ما احب ان لی حمرالنعم ولو ادعی به فی الاسلام لاجبت، همان، ص ۵۳، به نقل از: ابن‌هشام، سیرة رسول‌الله، ترجمه و انشای رفیع‌الدین‌الاسحاق‌بن‌محمد همدانی (قاضی ابرقوه)، ترجمه و تصحیح اصغر مهدوی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۴.

۲. لا یسألونی خطه یعظمون فیها حرمات الله الا اعطیتهم ایاها، همان، ص ۵۰۳، به نقل از: سلیمان‌بن‌الاشعث سجستانی (ابی‌داود)، سنن ابی‌داود، بی‌جا: دارالجنان، ۱۴۰۹ه، ج ۳، ص ۱۱۳.

۳. انّ الروم سیصالحکم صلحاً، همان، ص ۵۰۴، به نقل از: محمدبن‌اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ه، ج ۵، ص ۲۳۲.

۴. برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک. علی‌احمدی میانجی، پیشین.

۱. پیمان یا منشور مدینه: این پیمان اوّلین قرارداد بین‌المللی در اسلام، و مهم‌ترین و جامع‌ترین پیمانی است که به وسیلهٔ پیامبرﷺ، بین مسلمانان، مشرکان و یهود منعقد شده است. براساس این پیمان، رابطهٔ بین مسلمانان ـ اعم از مهاجر و انصار ـ و رابطهٔ میان مسلمانان و یهود و همچنین رابطهٔ میان مسلمانان و مشرکان و وظایف هر دسته مشخص گردید. هدفِ اساسی این پیمان، حفظ امنیت و همزیستی مسالمت‌آمیز همهٔ جوامع گوناگونی است که در مدینه می‌زیسته‌اند: در اینجا برای جلوگیری از اطالهٔ کلام به ذکر برخی از مفاد پیمان با غیرمسلمانان، اکتفا می‌نماییم:

مواد صلح مسلمانان با یهودیان:

۱. یهودیانی که تحت این پیمان هستند، باید مورد یاری و حمایت قرار گیرند و ستمی بر آنان نشود و دشمنانشان یاری نشوند. هرگاه مسلمانان، یهود را به مصالحه دعوت کردند، باید بپذیرند و همچنین هرگاه یهود، مسلمانان را به مصالحه دعوت کردند؛

۲. در هنگام جنگ، یهودیان نیز باید در هزینه با مسلمانان شرکت کنند. مسلمانان هزینهٔ خود و یهود هزینهٔ خودش را پرداخت نماید؛

۳. مسلمانان و یهودیانِ هم‌پیمان، یک امّت‌اند. مسلمانان دین خود را دارند و یهودیان دین خود را، مگر کسی که ستم و گناه مرتکب شود؛

۴. بر مسلمانان و یهودیان لازم است که بر ضد دشمنان منطقه هماهنگی و همراهی نمایند؛

۵. هیچ انسانی به خاطر گناه هم‌پیمانش مؤاخذه نمی‌شود؛

۶. لازم است مظلومان را در میان خود یاری نمایند؛

۷. هیچ کافری پناه داده نمی‌شود، مگر با رعایت مصالح مسلمانان و یهودیان؛

۸. همسایه همانند خویشتن است و نباید مورد تعدّی قرار گیرد؛

۹. بر مسلمانان و یهودیان لازم است که در میان خود، بر مهاجمانی که به مدینه هجوم آورند، همیاری نمایند؛

۱۰. میان مسلمانان و یهودیان پند، اندرز و خیرخواهی حاکم است.

حقوق ساکنان منطقه (اعم از مسلمان، یهودی و مشرک)

۱. این پیمان نمی‌تواند به عنوان سپری برای ستمگر یا گناهکار محسوب شود؛

۲. یثرب بر حسب این پیمان بر تمامی اهل منطقه، حَرَم است (یعنی امنیت همگان تضمین شده و هرگونه درگیری و خشونت ممنوع است)، چنان‌که «مکّه» بر حسب فرمان الهی حرم شد؛

۳. قریش و هوادارانش نباید پناه داده شوند؛

۴. مشرکان مدینه حق ندارند قریش را، مالی یا جانی پناه دهند.[1]

۲. صلح حدیبیه: پیامبر اکرم ﷺ برای انجام مسافرتی صلح‌جویانه و مسالمت‌آمیز کاروانی هزاروهشتصد نفری را برای حج آماده نمود و برای این منظور از قبایل عرب، حتی مشرکان، دعوت به عمل آورد تا به این وسیله، هم تبلیغی از اسلام شده باشد و هم چهرهٔ واقعی قریش که خود را پرده‌دار کعبه و منادیان امنیت و صلح می‌دانستند، برملا گردد. کاروان در منطقه «حدیبیه» با لشکر مسلّح دشمن مواجه شد؛ کاروان پیامبر اکرم ﷺ با حال احرام و آمادهٔ عبادت، و لشکر قریش با لباس رزم و آمادهٔ جنگ بود. پیامبر ﷺ رسماً تصمیم خود را بر حج خانهٔ خدا در میان مسلمانان اعلام نمود و این تصمیم را به وسیلهٔ پیک‌هایی به مشرکان قریش نیز ابلاغ کرد. از آن رو که نبرد با حاجیان، عملی بسیار زشت و برخلاف سنّت‌های دیرین عرب بود، به‌خصوص از جانب مکّیان که همیشه به میزبانی حجاج از هر طایفه و قشری افتخار می‌کردند، در تصمیم به جنگ با مسلمانان مردد شدند؛ و در نهایت، پیمان‌نامهٔ «صلح حدیبیه» میان قریش و رسول خدا ﷺ منعقد گردید. به موجب این پیمان، مقرّر شد روابط حسنه بین قریش و مسلمانان برقرار شود.[2]

---

۱. علی احمدی میانجی، پیشین، صص ۲۶۱ـ۲۶۳.

۲. سیدمجتبی حسینی، تاریخچهٔ سیاسی اقتصادی صدر اسلام، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، صص ۱۵۲ـ۱۵۴.

مفاد صلح حدیبیه[1]:

۱. محمّدبن‌عبدالله و قریش متعهد می‌شوند که مدت ده سال جنگ را بر ضد یکدیگر ترک کنند، هریک از دو طرف بر دیگری نتازد و اسیری از یکدیگر در بند ندارد و...؛

۲. هرکس بخواهد با محمّد یا با قریش پیمان بندد آزاد است؛

۳. هرگاه مردی از قریش، بدون اذن بزرگ‌تر خود از مکّه فرار کند و به یاران محمّد بپیوندد، محمّد باید او را به قریش بازگرداند. ولی اگر از اصحاب محمّد کسی به قریش پیوست، لازم نیست او را باز گردانند؛

۴. از این پس، اسلام باید در مکّه علنی باشد و نباید کسی را به‌اجبار بر عقیده‌ای واداشت یا او را به سبب عقیده‌اش آزار داد یا سرزنش کرد؛

۵. امسال محمّد با یارانش، از همین‌جا به مدینه باز خواهند گشت، با این قرار که در سال بعد بدون سلاح وارد مکّه شوند و مدت سه روز برای مراسم حج توقف کنند، مشروط بر اینکه، سلاحی جز اسلحهٔ مسافر با خود نداشته باشند و همان سلاح محدود نیز باید در غلاف باشد. علی‌بن‌ابی‌طالب این نامه را نوشته و مهاجرین و انصار شاهد آن هستند.

۳. پیمان میان پیامبر اکرم ﷺ و رئیس مسیحیان ایلا: متن این پیمان به قرار زیر است:

«بسم الله الرحمن الرحیم. این تضمینی است از طرف خدا و محمّد پیامبر خدا به یوحنا من رعبه و مردم ایلا. به موجب این پیمان، کشتی‌ها و وسایل نقلیه، در خشکی و دریا، تحت حمایت و امان خدا و محمّد پیامبر خدا هستند، و تمام کسانی که همراهشان هستند، چه از شام و چه از یمن، در امان هستند. افرادی که موجب بروز حادثه گردند، اموالشان هرگز مایهٔ نجات آنها نخواهد بود و هرگاه در اسارت قرار بگیرند، به تملک در می‌آیند. بر مردم ایلا حرام است که مانع آب شوند یا سدّ طریق نمایند».[2]

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، ص ۸۱۱

۲. همان، ج ۲، ص ۹۷۴.

۴. پیمان میان پیامبر اکرم ﷺ و مسیحیان سرزمین سینا: این پیمان به شرح ذیل بود:

«بسم الله الرحمن الرحیم. این مکتوبی است که محمّدبن‌عبدالله که بشیر و نذیر و نسبت به ودیعهٔ الهی امین جمله خلایق است، آن را نوشته است تا حجّت و بهانه‌ای پس از پیامبران بر خدا باقی نماند و خداوند عزیز و حکیم است. آن را برای کسانی نوشته است که پیرو آیین وی هستند، تا پیمانی باشد با گروهی که در مشرق و مغرب زمین، بر دین نصرانیت هستند، نسبت به آنهایی که دور هستند یا نزدیک، عرب یا عجم، آنان‌که شناخته می‌شوند و آنان که شناخته نمی‌شوند. این مکتوبی است که بر طبق آن، با آن پیمان بسته است؛ هرکس با مواد آن مخالفت ورزد نسبت به وی و سایر مسلمانان متجاوز شناخته خواهد شد. چنین کسی به عهد خدا پشت‌پا زده است و در پیمان خود درستکار و خاضع نیست و نسبت به دین خود استهزا نموده است و مستحق لعنت خواهد بود، چه سلطان باشد یا از سایر مسلمانان مؤمن عادی.

هر کجا راهبی یا سیّاحی دور هم جمع باشند و در کوه یا بیابان یا جای آباد یا هموار یا کنیسه و معبدی به سر می‌برند، ما پشت سر آنان حافظ و پاسدار آنان هستیم و من با جان خود و یاران و انصار ملّت خود از جانشان و از اموال آنها دفاع می‌کنم؛ زیرا آنان جزء رعیّت من و هم پیمان و متّحد من می‌باشند.

آنان به‌جز آنچه به رضایت خاطر، به عنوان خراج و جزیه می‌دهند، به‌هیچ‌نحو مسئول، و به پرداخت چیزی مجبور نخواهند بود.

قضات، رهبانان، خلوت‌گزینان و سیّاحان آنان مورد تعرض قرار نمی‌گیرند و هیچ کنیسه و کلیسایی ویران نخواهد شد و نباید چیزی از مایملک آنان داخل خانهٔ مسلمانان گردد. قضات و رهبانان از خراج معاف‌اند و همچنین آنان که به عبادت اشتغال ورزیده‌اند.از ثروتمندان و ارباب تجارت بیش از

حد معیّن‌شده، نباید خراج گرفته شود. هیچ‌کدام از آنان برای جنگ و حمل سلاح مجبور نخواهند شد، بلکه مسلمانان باید از آنان دفاع کنند و با آنان، بنا به پیروی از آیهٔ کریمهٔ[1] به نیکوترین روش گفتگو، بحث نمایند. آنان در محیط امن و آکنده از مهربانی زندگی می‌کنند. هرکجا که باشند و در هر مکانی منزل گزینند، از بروز چیزهایی که موجب رنج و ناراحتی آنان باشد، جلوگیری می‌شود».[2]

## رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر اکرم ﷺ در مقابل مخالفان

از تاریخ برمی‌آید که برقراری روابط با بیگانگان و از جمله مخالفان و دشمنان امری بود که پیامبر اسلام ﷺ از آن بهره می‌گرفت؛ چه، پیامبر اکرم ﷺ به این نکته توجّه داشت که با ایجاد جوّ دوستی و روابط مسالمت‌آمیز می‌توان با مخالفان عقیدتی به گفتگو و جدال احسن پرداخت. یکی از ابعاد گستردهٔ قرآن موضوع احتجاج با کافران، مشرکان و اهل کتاب است. برخی از این احتجاج‌ها مربوط به پیامبران پیشین است که با مردمان عصر خود انجام داده‌اند و برخی دیگر مربوط به پیامبر اکرم ﷺ با مشرکان مکّه و اهل کتاب یثرب و حومهٔ آن می‌باشد.

### ۱. رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر اکرم ﷺ با کفّار قریش

سرزمین مکّه، پایگاه شرک و مشرکان بود. اهل کتاب به‌دلیل قلّت افراد، در این شهر جایگاهی نداشتند. اسلام در این پایگاه مقدّس ظهور کرد. بنابراین، اولین تماس و دعوت پیامبر ﷺ متوجّه مشرکان مکّه بود. این دعوت که به روش مسالمت‌آمیز و گفتگو صورت می‌گرفت، بر محور «توحید» و «معاد» بود. پیامبر اکرم ﷺ با دلایل منطقی و با تلاوت آیات قرآن، روح و جان مشرکان را مخاطب قرار می‌داد، از آنان

---

۱. وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، عنکبوت (۲۹): ۴۶.

۲. عباسعلی عمید زنجانی، حقوق اقلیت‌ها، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲، صص ۷۸ـ۷۶.

می‌خواست که تعقّل و تفکّر نمایند و خود را از زنجیرهای اوهام و عقاید جاهلی نجات دهند. درمقابل، مشرکان زبان به انکار و سخنان ناشایست گشودند و انواع آزارها و اذیّت‌ها را نسبت به پیامبر اکرم ﷺ و پیروان او اعمال نمودند. به‌تدریج اسلام در قلب‌ها جای گرفت و گروندگان به این آیین توحیدی رو به فزونی گذاشت. تلاش کفّار قریش برای جلوگیری از ایمان آوردن مردم به جایی نرسید و شیوهٔ ملایم و منطقی پیغمبر اکرم ﷺ نیز آنان را بیش از پیش خشمگین ساخت و بر بدرفتاری و آزار آنان افزود. هر قبیله، به آزار افراد مسلمان خویش پرداخت؛ حبس، زدن، گرسنگی و تشنگی دادن از جملهٔ این شکنجه‌ها بود.

چون رسول خدا ﷺ اصحاب بی‌پناهش را سخت گرفتار و در فشار دید و دانست که نمی‌تواند از ایشان حمایت کند، به آنان گفت: کاش به کشور حبشه می‌رفتید؛ چه در آنجا پادشاهی است که نزد وی بر کسی ستم نمی‌رود، و آنجا سرزمین راستی است، باشد که خدا از این گرفتاری برای شما فرجی قرار دهد. به دنبال آن، جمعی از مسلمانان که از فشار و آزار دشمن به ستوه آمده بودند، دیار غربت و دوری از وطن را اختیار نمودند و رهسپار حبشه گشتند. و این نخستین هجرتی بود که در اسلام روی داد.[1] مسلمانان در سرزمین حبشه هم از آزار قریش در امان نبودند. فرستادگان کفّار قریش به حبشه رفتند و از نجاشی، پادشاه حبشه، خواستند تا مسلمانان را به مکّه بازگرداند، ولی نجاشی پاسخ رد به آنها داد. خود پیامبر اکرم ﷺ نیز مدّتی در مخفی‌گاه به سر برد و به شهر طائف رفت و به این‌سان، بت‌پرستان قریش و مکّه بیشتر به هیجان آمدند و حس کینه‌توزی و انتقام‌جویی آنان نسبت به پیغمبر و مسلمانان تشدید گردید. به‌دلیل فشار روزافزون مشرکان، پیامبر ﷺ مجبور شد از شهر طائف خارج گردد.

چهل تن از سران قریش پیمانی را با امضای خود مورد تأکید قرار دادند. در این پیمان، قریش تعهد کردند که از هرگونه دادوستد و پیوند سببی با بنی‌هاشم و

---

۱. همان، ص ۱۲۹.

بنی‌عبدالمطلب خودداری کنند. با محاصرهٔ سیاسی و اقتصادی قریش، مسلمانان دوره‌ای سخت را در محلّی به نام «شعب ابوطالب» گذراندند.

از دیگر اعمال کفّار قریش، تلاش برای قتل پیامبر ﷺ بود. سران قریش که شمار آنان به چهل تن می‌رسید، خشمگین از گسترش اسلام و به‌ویژه نفوذ آن در یثرب، در «دارالندوه» اجتماع کردند. ابوجهل در این جمع پیشنهاد نمود از هر قبیله‌ای یک شمشیرزن انتخاب شود، آنگاه وی را غافل‌گیر کنند و خون وی را بریزند. روشن است کسانش که به خون‌خواهی او نمی‌توانند شماری زیاد را قصاص کنند، ناگزیر به خون‌بها بسنده می‌کنند که پرداختن آن کار آسانی است. خداوند از این توطئهٔ شوم، پیامبرش را آگاه ساخت. در آیه‌ای از قرآن آمده است:

«به خاطر بیاور هنگامی را که کافران نقشه می‌کشیدند که تو را به زندان بیفکنند، یا به قتل برسانند، یا (از مکّه) خارج سازند؛ آن‌ها چاره می‌اندیشیدند (و نقشه می‌کشیدند)، و خداوند هم تدبیر می‌کند؛ وخداوند بهترین چاره‌جویان و تدبیرکنندگان است».[1]

پیامبر اکرم ﷺ، علی ؑ را در بستر خود خوابانید و خود شبانه مکّه را به قصد یثرب ترک نمود. دوری و جدایی از کعبه و زادگاه پیامبر بر آن حضرت بسیار ناگوار و اندوهگین بود. خداوند پیامبرش را دلداری داد و به او وعده داد که دگربار به مکّه باز خواهد گشت:

«آن‌کس که قرآن را بر تو فرض کرد، تو را به زادگاهت باز می‌گرداند».[2]

بُعد دیگر تلاش مشرکان قریش، جنگ‌هایی بود که آنان با امکانات و تجهیزاتی فراوان، برای نابودی اسلام و مسلمانان انجام دادند. مهم‌ترین این جنگ‌ها، «بدر»، «احد»، «خندق» و «احزاب» می‌باشد. برای جلوگیری از اطالهٔ کلام از توضیح جنگ‌ها خودداری می‌کنیم.

---

۱. انفال (۸):۳۰.

۲. قصص(۲۸): ۸۵

پس از جنگ احزاب و در سال ششم هجری، پیامبر ﷺ با گروهی از یارانش به قصد زیارت کعبه از مدینه به‌سوی مکّه رهسپار گردیدند. مشرکان مکّه آمادهٔ جنگ شدند و سوگند یاد نمودند که به هر وسیلهٔ ممکن از ورود مسلمانان جلوگیری کنند. پیامبر اکرم ﷺ با وجود اینکه نیروی کافی برای سرکوبی بت‌پرستان مکّه داشت، با دشمنان سرسخت خود از در صلح و مسالمت وارد شد. ابتدا نماینده‌ای نزد سران مکّه فرستاد و آنان را دعوت به صلح نمود و یادآور شد که مسلمانان به قصد زیارت خانهٔ خدا آمده‌اند و قصد جنگ و تعرض ندارند. آنان ابتدا نپذیرفتند و مَرکَب نمایندهٔ پیامبر اکرم ﷺ را پی کردند! ولی بار دوّم به پیشنهاد صلح پیامبر ﷺ تن دادند. مشرکان شرایطی سنگین برای صلح پیشنهاد کردند که پیامبر آنها را پذیرفت. از جملهٔ آن شرایط تخلیهٔ فوری مکّه بود. پیامبر ﷺ و یارانش پس از اعمال حج، فوراً مکّه را ترک گفتند، درحالیکه مسلمانان آرزو داشتند در زادگاه خود بیشتر بمانند.

پیامبر اکرم ﷺ که منطقش انسان‌دوستی و مسالمت و احترام به تعهدات بود، برای رفع خصومت و ایجاد محیط صلح و آرامش حاضر شد از حقوق مشروع خود بگذرد[1] و تمام بدی‌های گذشته را به فراموشی بسپارد. این پیمان که به «پیمان حدیبیه» معروف گشت، بعدها به دست مشرکان نقض شد. پیامبر ﷺ نمی‌توانست بیش از این زورگویی را تحمّل کند. چه اینکه پیامبر اکرم ﷺ و یارانش در آرزوی زیارت آزادانهٔ کعبه لحظه‌شماری می‌کردند. سپاهیان ده‌هزار نفری مسلمانان، بدون خون‌ریزی و درگیری، شهر مکّه را فتح نمودند. سعد یکی از یاران پیامبر ﷺ «شعار خشونت» را فریاد نمود که:

«امروز، روز رفتارهای خونین است! امروز حرمت‌ها شکسته می‌شود! امروز خدا قریش را خوار می‌کند[2]».

اما پیامبر با شنیدن این جمله به سرعت علی ؑ را فرستاد تا مسلمانان این شعار را به جای آن بگویند:

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، پیشین، صص ۸۳-۹۴.

۲. الیوم الملحمة! الیوم تستحلّ الحرمة! الیوم اذلّ اللّه قریشاً!

«امروز روز مهر ورزیدن است، امروز خداوند قریش را عزیز می‌کند».[۱]

به این وسیله، پیامبر شعار انتقام‌جویانهٔ مسلمانان را به شعار محبّت‌آمیز تبدیل نمود و با فراموشی کینه‌های گذشته، عفو و گذشت را نسبت به دشمنان سرسخت اسلام اعمال نمود. پیامبر اکرم ﷺ، به کنار خانهٔ کعبه آمد و دستگیرهٔ در خانه را گرفت، درحالی که مخالفان به کعبه پناه برده و در انتظار صدور دستور پیامبر ﷺ دربارهٔ خود بودند. در اینجا پیامبر ﷺ فرمود:

«چه گمان می‌برید ای جمعیّت قریش، که دربارهٔ شما فرمان بدهم؟ آنها در پاسخ گفتند: ما از تو جز خیر و نیکی انتظار نداریم؛ تو برادر بزرگوار و بخشنده و فرزند برادر بزرگوار ما هستی، و الان قدرت در دست توست. پیامبر ﷺ فرمودند: و من دربارهٔ شما همان می‌گویم که برادرم یوسف دربارهٔ برادرش به هنگام پیروزی گفت: امروز روز سرزنش و ملامت و توبیخ نیست».[۲]

آن‌گاه پیغمبر ﷺ با جملهٔ «بروید و همه آزادید»[۳] همه را مورد عفو و گذشت خود قرار داد. همین عمل، طوفانی در سرزمین دل‌های مشرکان به پا کرد که به گفتهٔ قرآن[۴] فوج‌فوج مسلمان شدند و آیین اسلام را با جان و دل پذیرا گشتند.

### ۲. رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر اکرم ﷺ با یهود

قبایل معروف یهود در مدینه عبارت بودند از: «بنی‌قریظه»، «بنی‌قینقاع» و «بنی‌نضیر». این قبایل برای حفظ موجودیّت خود، با قبایل عرب، پیمان عدم تعرض بسته و با دادن باج، مالیات و هدایا رضایت خاطر آنان را جلب می‌نمودند. پیامبر اکرم ﷺ پس از مهاجرت به مدینه، برای برقراری امنیّت و آرامش، پیمان دفاعی مشترکی منعقد ساخت که در آن

---

۱. الیوم یوم المرحمة، الیوم اعزّ اللّه قریشاً. ابن‌هشام، پیشین، ص ۴۹.

۲. همان، ص ۵۰.

۳. اذهبوا فانتم الطلقاء. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، پیشین، ج ۱۰، ص ۶۶.

۴. یَدْخُلُونَ فِی دِینِ اللّٰهِ أَفْوَاجاً، نصر(۱۱۰): ۲.

«اوس» و «خزرج» و «یهود مدینه» شرکت داشتند. حتی پیامبرﷺ با یهودیان خارج مدینه نیز پیمان همزیستی جداگانه‌ای منعقد ساخت. براساس این پیمان، یهود متعهد شدند که علیه مسلمانان اقدام خراب‌کارانه انجام ندهند و در صورت لزوم از مدینه و مسلمانان دفاع نمایند؛ و درمقابل، پیامبرﷺ متعهد شد که از حقوق آنان حفاظت نماید و با آنان مانند افراد یک ملّت واحد رفتار شود. به این‌وسیله، همگان مسئول حفظ و حراست حقوق یکدیگر گردیدند.[1] یهودیان آزادانه به دادوستد پرداختند؛ و کالاهای خود را در بازار مسلمانان به فروش می‌رساندند. گسترش اسلام در میان انصار و قبایل اطراف، حسادت یهود و برخی از منافقان را بر ضدّ پیامبرﷺ برانگیخت؛ زیرا آنان هرگز فکر نمی‌کردند که کار محمّدﷺ تا این حد بالا بگیرد و تمام قدرت‌های محلّی را تحت‌الشعاع قرار دهد. عبدالله‌بن‌سلام از دانشمندان یهود، پس از مذاکره با پیامبرﷺ به آیین اسلام گروید و خبر اسلام آوردن او موجی از خشم در طوایف یهود پدید آورد. پس از مدّتی مخیریق یکی از دانشمندان یهود، به جمع مسلمانان پیوست و حتی پیامبرﷺ را وصی و صاحب‌اختیار اموال خود قرار داد.[2]

یهود به علل گوناگونی در ابتدا به پیامبرﷺ و مسلمانان روی خوش نشان دادند و در پیمان دفاعی مدینه شرکت جستند. آنان می‌خواستند از تشکیلات مسلمانان به نفع خود، و در مقابل رقبایی سود جویند که از آن‌ها همواره در هراس بودند. از پیامبران یهود در قرآن به نیکی و خوبی یاد شده بود و نیز «بیت‌المقدس» قبلهٔ اول مسلمانان بود. گسترش روزافزون اسلام، موجب شد که این همکاری و همراهی یهود با مسلمانان ادامه نیابد و به روش‌های مختلف در تضعیف روحیهٔ مسلمانان کوشش نمایند. پیمان منعقده با مسلمانان را نقض نمودند و پنهان و آشکار با دشمنان اسلام همکاری کردند. مسلمانان در برابر اقدامات خرابکارانه و شایعه‌سازی یهود، هیچ‌گونه تعرضی نسبت به آنان روا نداشتند و همواره در حفظ صلح و امنیّت مدینه کوشش می‌نمودند و اعمال و

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، پیشین، صص ۵۴ ـ ۵۸.

۲. جعفر سبحانی، تاریخ اسلام، قم: لوح محفوظ و امام عصر (عج)، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷.

رفتار تحریک‌آمیز یهودیان را نادیده می‌گرفتند و با عفو و اغماض پاسخ می‌دادند. پیامبر اکرم ﷺ شخصاً در مراسم اجتماعی آنان شرکت می‌نمود، از آنان قرض می‌گرفت، از بیمارانشان عیادت می‌کرد، در مراسم تشییع جنازهٔ یهودیان شرکت و با آنان ابراز همدردی می‌نمود و مانند یک مرد عادی با آنان معامله می‌کرد. سایر مسلمانان نیز یهودیان مدینه را هم‌پیمان خود و جزء ملّت خود می‌دانستند و رفتارشان براساس همین اصل محکم استوار بود.[1]

یهودیان علاوه بر اینکه در تجارت، دادوستد و فعالیت‌های اجتماعی آزاد بودند، در مراسم عبادی و فعالیت‌های مذهبی آزادی کامل داشتند. پیامبر اکرم ﷺ دعوت اسلامی و پیام الهی را به همه و از جمله یهودیان ابلاغ می‌نمود ولی هیچ‌گاه آنان به ترک دین و عقاید خود مجبور نبودند. پیامبر اکرم ﷺ خواهان ابلاغ رسالت جهانی خود بود. طبیعی است که چنین امری در محیط آرام و بدون جنگ و خون‌ریزی ممکن بود. پیامبر ﷺ در اولین فرصت با انعقاد پیمان صلح حدیبیه، که باید آن را شاهکار و اوج سیاست جهانی و ــ به اصطلاح ــ دیپلماسی پیامبر، ﷺ به حساب آورد، کار دعوت و ابلاغ رسالت جهانی خود را آغاز کرد. رسول اکرم ﷺ بعد از بسته شدن «پیمان صلح حدیبیه» با کفّار مکّه، و تحکیم پایه‌های داخلی قدرت، در سال هفتم هجرت، کار دعوت و ابلاغ رسالت جهانی خود را آغاز کرد. حضرت با اعزام سفرا و مبلّغان تعلیم‌دیده، مجرب، دنیادیده، مؤمن و مجاهد، همراه ارسال نامه‌هایی سرشار از نکته‌های دقیق سیاسی و تبلیغی، در مدّت کوتاهی توانست قلب میلیون‌ها انسان جاهل، ظالم، بت‌پرست، مادّه‌پرست و کافر را متوجّه خدا کند و این موفقیت در دنیا از بسیاری جهات بی‌نظیر بود.[2]

توصیهٔ پیامبر ﷺ دربارهٔ یهود و نصارای یمن: پیامبر اکرم ﷺ در یک دستورالعمل حکومتی به عمروبن‌حزم که او را به یمن فرستاد تا مردم را به تعالیم اسلامی فراخواند،

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، پیشین، صص ۹۵ـ۹۶.

۲. موسی نجفی، تأمّلات سیاسی در تاریخ تفکّر اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۷۴.

نوشت هر یهودی یا نصرانی (مسیحی) که مسلمان شود و اسلام پاک و خالصی اظهار نماید، از جمله گروه مؤمنان و مسلمانان است، هر آنچه مسلمانان دارند شامل او نیز می‌شود و در نفع و ضرر با آنها شریک است و هر که در یهودیت یا نصرانیت خود باقی بماند هرگز مجبور به ترک دین خود نمی‌شود.[۱]

صبر و مدارای پیامبراکرم ﷺ بر بدرفتاری یهود: پیامبر ﷺ در مقابل بدرفتاری یهودیان صبور بود و از نفاقشان چشم می‌پوشید و آن‌ها را با مسلمانان برابر می‌گرفت و به آداب و رسوم دینی آنان احترام می‌گذاشت. بر پیمان‌هایی که با یهودیان بسته بود، استوار بود و اگر یکی از یهودیان برخلاف پیمان رفتار می‌کرد، تنها به مجازات او اکتفا می‌کرد و دیگران را به گناه او نمی‌گرفت، چنان‌که دربارهٔ کعب‌بن‌اشرف و سلام‌بن‌ابی‌حقیق که به مسلمانان خیانت کرده بودند، همین روش را به کار بست و متعرض یهودیان دیگر نشد. پیامبر ﷺ با یهودیان مدارا می‌کرد و وقتی پیمان خود را می‌شکستند و بر آنها دست می‌یافت، در مجازاتشان حدّ اعتدال را نگه می‌داشت، یا به حکم کسی که یهودیان او را به داوری انتخاب کرده بودند، رضایت می‌داد. درواقع، رفتار پیامبر ﷺ با یهودیان بسیار ملایم‌تر از رفتار وی با مردم قریش و دیگر قبایل عرب بود.[۲]

پیامبر اکرم ﷺ و بیت‌المدارس یهود: مدارس و دیگر مکان‌های متعلق به یهودیان مورد احترام پیامبر ﷺ و مسلمانان بود. یهودیان آزادانه در این مدارس به فعالیت‌های تبلیغی و دینی خود مشغول بودند و مسلمانان متعرض آنان نمی‌شدند و حتی پیامبر اکرم ﷺ در مدارس یهود حاضر می‌شد و با استفاده از استدلال و منطق روشن، با علمای یهود به گفتگو می‌نشست. خانه‌هایی را که آیین یهود در آنجا تدریس می‌شد، و کودکان و جوانان در آنجا درس دینی فرا می‌گرفتند، «بیت‌المدارس» یا «بیت

---

۱. و انّه من اسلم من یهودی او نصرانّی اسلاما خالصاً من نفسه ودان بدین الاسلام فانّه من المؤمنین له مثل مالهم و علیه مثل ماعلیهم؛ و من کان علی نصرانیة او یهودیة فانه لایرّد عنها، محمّد حمیدالله، پیشین، ص ۱۷۲.

۲. حسن‌ابراهیم حسن، **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۶۲، ج۵، ص ۱۴۸.

الدّراس» می‌نامیدند. روزی پیامبر ﷺ به یکی از این مدارس وارد شد و همه کسانی را که در آنجا بودند به آیین خود دعوت کرد. دو نفر از بزرگان یهود به نام‌های «نعمان» و «حارث» گفتند: بر چه آیینی دعوت می‌کنی؟ فرمود: روش ابراهیم و آیین او. آنان گفتند: آیین ما اصیل‌تر از آیین توست؛ زیرا ابراهیم خود یهودی بود. پیامبر ﷺ فرمود: تورات را بیاورید تا در این موضوع میان من و شما، داوری کند. آنان از آوردن تورات خودداری کردند و وحی الهی[1] در سرزنش این عدّه نازل شد. نیز، در وقت ورود پیامبر ﷺ به یکی از این مدارس یهودی، گروهی از دانشمندان مسیحی نجران در آنجا حضور داشتند. در این میان، مجادلهٔ تاریخی میان علمای یهود و مسیحی درگرفت و هر دو گروه کوشش می‌کردند که ابراهیم را از پیروان آیین خود بدانند،[2] اما خدای متعال در این‌باره فرمود: ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه موحّدی خالص و مسلمان (تسلیم حق) بود؛ و هرگز از مشرکان نبود.[3]

این موارد و نمونه‌های شبیه به آن نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ در سیرهٔ عملی‌اش نسبت به پیروان مذاهب، از گفتگو و جدال احسن برای پیشبرد اهداف مقدّسش سود می‌جست و زبان به الحاد، تکفیر و بی‌ارزش بودن ادیان دیگر نمی‌گشود، بلکه به‌عکس، از آنان می‌خواست که به مفاد تورات و انجیل عمل نمایند و داوری تورات را می‌پذیرفت. علاوه بر آن، پیامبر ﷺ پیروان ادیان دیگر را از اینکه یکدیگر را بی‌ارزش و فاقد اعتبار می‌خواندند، سرزنش می‌نمود. در قرآن می‌خوانیم:

«یهودیان گفتند: مسیحیان هیچ موقعیتی (نزد خدا) ندارند، و مسیحیان گفتند: یهودیان هیچ موقعیتی ندارند (و بر باطلند)؛ درحالی‌که، هر دو دسته کتاب آسمانی را می‌خوانند و باید از این‌گونه تعصب‌ها برکنار باشند».[4]

---

۱. آل عمران(۳): ۲۳.
۲. جعفر سبحانی، منشور جاوید، قم: توحید، ۱۳۷۵، ج ۶، صص ۲۹۵ـ۲۹۶.
۳. مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصْرَانِيّاً وَلَكِن كَانَ حَنِيفاً مُّسْلِماً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، آل‌عمران(۳):۶۷.
۴. وَ قَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَ قَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ، بقره (۲): ۱۱۳.

این مشاجره و ضدّیت بین مسیحیان و یهودیان در حضور پیامبر ﷺ صورت پذیرفت. در گفتگوی بین ادیان، آنگاه که سخن، بدون استدلال و ادّعا بدون دلیل و برهان باشد، نتیجه‌اش چیزی جز انحصارطلبی و تضاد نخواهد بود. از نظر قرآن کریم، با در دست داشتن کتاب‌های الهی که می‌توانند راهگشای آنها در این مسائل باشد، این‌گونه سخنان که سرچشمه‌ای جز تعصب و عناد و لجاج ندارد، بسیار عجیب است.

عناد و کینه‌توزی یهودیان: در مقابل رفتارهای مسالمت‌آمیز و محبت‌آمیز پیامبر اکرم ﷺ، یهودیان به عناد و کینه‌توزی می‌پرداختند که به چند نمونه از فعالیت‌های تحریک‌آمیز آنها اشاره می‌شود:

۱. تضعیف عقیده: حسن سلوک پیامبر اکرم ﷺ سبب شد که روزبه‌روز بر تعداد مسلمانان افزوده گردد. این پیشرفت موجب اضطراب علما و محافل مذهبی یهود گشت. از این‌رو، با پیش کشیدن سؤالات پیچیدهٔ مذهبی، می‌خواستند عقیدهٔ مسلمانان را نسبت به پیامبر ﷺ متزلزل سازند. قسمت مهم این مجادلات در سوره‌های بقره و نساء وارد گردیده است.

۲. ایجاد اختلاف: به‌دلیل آنکه طرح شبهات و سؤالات پیچیده، نه‌تنها عقیدهٔ مسلمانان را نسبت به پیامبر خود تحکیم می‌نمود، بلکه سبب می‌شد که مقام علمی و اطلاعات غیبی وی بر همگان روشن و آشکار گردد. و در سایه همین بحث‌ها، دسته‌های مختلفی از بت‌پرستان و یهود به اسلام گرویدند، از این‌رو، به اختلافات میان قبایل عرب مسلمان دامن می‌زدند. روزی قبایل «اوس» و «خزرج» در منطقه‌ای گرد آمده بودند. وحدت و یگانگی این دو گروه که مدّت یکصدوبیست سال دشمن خون‌آشام یکدیگر بودند، یکی از یهودیان را سخت متأثر کرد. فوراً به یک جوان یهودی که در آن میان بود اشاره کرد که خاطرات تلخ جنگ‌های گذشته را که میان دو قبیله وجود داشت، به یاد آنان بیاورد، آن جوان چنین کرد. نزاع و تفاخر میان دو دستهٔ مسلمان اوس و خزرج آغاز گردید. نزدیک بود که آتش جنگ میان آنان شعله‌ور شود که خبر به پیامبر ﷺ رسید و از نقشهٔ شوم مخالفان آگاه گردید. آن

حضرت فوراً با گروهی از یاران خود پیش آنها آمد و هدف اسلام و برنامهٔ عالی خود را متذکّر شد و فرمود: اسلام شما را با یکدیگر برادر نمود. باید تمام کینه‌ها و خشم‌ها را به‌دست فراموشی بسپارید. آنگاه به‌قدری آنها را پند و اندرز داد و از سرانجام بد اختلاف آگاهشان ساخت، که یک مرتبه ناله و صدای آنها به گریه بلند شد و برای تحکیم مبانی برادری، همدیگر را در آغوش گرفتند.[۱]

۳. اقدامات نظامی: کارشکنی یهود در آغاز و در دو سال نخست هجرت در حد مجادله، ایجاد شک و تردید و احیاناً اهانت زبانی بود و پیامبر اکرم ﷺ با بردباری و شکیبایی خاص خود، همه را تحمّل می‌کرد. اما این جنگ سرد به قیام مسلحانه تبدیل گشت. در حومهٔ یثرب سه قبیلهٔ بزرگ و قدرتمندی که نبض اقتصادی آنجا را در دست داشتند، زندگی می‌کردند. هرکدام به‌نحوی در ضدّیت و براندازی نظام نوپای اسلامی و نقض پیمان مشترکی که با مسلمانان داشتند، اقدام عملی نمودند.

قبیلهٔ «بنی‌قینقاع» خون مسلمانی را در بازار یثرب ریختند. این فرد مسلمان به دفاع از زن مسلمانی برخاسته بود که مورد آزار و تمسخر جوانان یهودی قرار گرفته بود. پیامبر اکرم ﷺ در مقابل این عملکرد یهودیان، به دلیل اصرار زیاد عبدالله‌بن‌ابی، از پیکار نظامی با آنان خودداری و در تنبیه یهودیان به حداقل اکتفا نمود. قرار شد که یهودیان «بنی‌قینقاع» با تحویل سلاح، سرزمین مدینه را ترک گویند. آنان نیز از مدینه به سرزمین «وادی‌القری» و از آنجا به سرزمین شام، کوچ کردند.

یهودیان «بنی‌نضیر» نقشهٔ قتل پیامبر اکرم ﷺ را ریختند و تصمیم به ترور او گرفتند. سران این قبیله قصد داشتند با افکندن سنگ بزرگی از بالا، به حیات پیامبر اکرم ﷺ خاتمه دهند ولی آن حضرت از توطئهٔ یهود آگاه گشت. پیامبر ﷺ به اصحاب خود فرمان آماده‌باش داد و قلعهٔ «بنی‌نضیر» را محاصره نمود. یهودیان آمادهٔ صلح و تسلیم شدند و پیامبر ﷺ هم صلح آنان را پذیرفت، مشروط بر اینکه سلاح خود

---

۱. همان، ص ۱۳۸.

را تحویل دهند و اموال منقول خود را ببرند و آنها برای بردن در و پنجره، خانه‌های خود را ویران می‌کردند و سپس همگی به «خیبر» و از آنجا به شام کوچ کردند.

یهودیان «بنی‌قریظه» در جنگ «احزاب» برخلاف پیمانی که با پیامبر اکرم ﷺ بسته بودند، با اعراب مشرک و یهودیان خیبر همکاری نمودند و به دشمنان اسلام پیوستند. کعب، رئیس قبیله «بنی‌قریظه»، عهدنامه‌ای را که میان وی و پیامبر ﷺ نوشته شده بود طلبید و در برابر همگان پاره کرد و گفت: کار پیمان پایان یافت، آماده جنگ و نبرد باشید. سپاهیان اسلام، پس از پایان جنگ احزاب، دژ بنی‌قریظه را به محاصرهٔ خود درآوردند. درنهایت، یهودیان داوری سعد معاذ را پذیرفتند. پیامبر اکرم ﷺ مردان قبیلهٔ سوّم را به حکم داوری که خود آنان تعیین کرده بودند، اعدام کرد و اموال آنان را مصادره نمود. قبیلهٔ «بنی‌قریظه» بارها رأفت پیامبر اکرم ﷺ را دیده بودند، امّا باز هم در شرایط بسیار حساس جنگی خیانت کردند. شماری از محکومان به مرگ، با شفاعت کسانی که حرمتی ویژه داشتند، از مرگ رهایی یافتند. عدم تحمیل عقیده به اسیران جنگی از سوی پیامبر ﷺ و توصیه‌های آن حضرت دربارهٔ کودکان نیز از سندهای افتخارآمیز تاریخ اسلام است.

## ۳. رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر ﷺ با مسیحیان

قرآن کریم، موضع مسیحیان را نرم و ملایم توصیف می‌کند، درحالی‌که موضع مشرکان و یهود نسبت به مسلمانان خشن بود:

> «یهود و مشرکان را دشمن‌ترین مردم نسبت به مؤمنان، و مسیحیان را مهربان‌ترین آنها می‌یابی. این به خاطر این است که در میان مسیحیان، کشیشان و راهب‌هایی است، و در برابر حق کبر نمی‌ورزند. وقتی آنچه را که بر پیامبر نازل گردیده بشنوند، می‌بینی که اشک (شوق) می‌ریزند، به‌خاطر حقی که شناخته‌اند، می‌گویند: خدا ما را با شاهدان و گواهان بنویسد».[1]

---

۱. مائده (۵): ۸۲ ـ ۸۳

مسیحیان جزیرةالعرب و مناطق دیگر، مثل شام، شیفته اسلام شدند و آن را پذیرفتند و آن‌هایی که همچنان مسیحی باقی ماندند، هیچ گاه به دست پیامبر ﷺ و مسلمانان به تغییر عقیده و پذیرش آیین اسلام مجبور نشدند. همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان و مسیحیان به‌نحو بسیار بارز و آشکار بود. لحن خطاب قرآن و نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ با مخاطبان مسیحی همراه عطوفت و ملایمت بود. تعالیم حضرت مسیح ؑ در دعوت یاران خود به محبّت و بردباری، تأثیر فراوانی در رفتار مسیحیان برجای گذاشته بود. مسیحیان حبشه عدّه‌ای از مسلمانان را پناه دادند و از آنان در مقابل آزار و اذیّت کفّار قریش حمایت نمودند. وقتی پیامبر اکرم ﷺ گروه مهاجران نخستین را به حبشه گسیل می‌داشتند، از نجاشی به نیکی یاد کردند و فرمودند:

«اگر به سرزمین حبشه سفر کنید در آنجا زمام‌داری وجود دارد که نزد او کسی ستم نمی‌کند و آنجا خاک درستی و پاکی است و شما می‌توانید در آنجا به سر برید تا خدا برای شما فرجی پیش آورد».[1]

در نامهٔ پیامبر ﷺ به سران مسیحی، از جمله نجاشی، از حضرت مسیح ؑ و مادرش حضرت مریم ؑ به نیکی یاد شده بود. پیامبر ﷺ در آخر نامه به عنوان خیرخواهی نسبت به او تأکید فرمودند:

«همانا من تو را به‌سوی خدای بزرگ می‌خوانم و من ابلاغ رسالت نمودم و تو را نصیحت کردم، پس اندرز مرا بپذیر؛ درود بر پیروان هدایت باد».[2]

قبایل و دسته‌های مسیحیان در زمان حیات پیامبر ﷺ و پس از آن، پیوسته از حمایت آن حضرت و مسلمانان برخوردار بودند و مسلمانان براساس پیمان صلح که با مسیحیان بسته بودند، از منافع و حقوق آنان حمایت می‌نمودند. تنها در زمان خلیفهٔ دوم، عمر، در

---

۱. ولو خرجتم الی ارض الحبشه فأنّ بها ملکاً لایظلم عنده احد و هی ارض صدق حتّی یجعل اللّه لکم فرجاً ممّا انتم فیه، ابن هشام، پیشین، ص ۳۲۱.

۲. وانّی ادعوک الی اللّه عزّ و جلّ و قد بلغت و نصحت فاقبلوا نصحی؛ والسّلام علی من اتّبع الهدی، همان، ص ۲۵۶.

سرزمین‌های اسلامی به جز زنان، اطفال و پیرمردان مسیحی، تعداد پانصد هزار نفر مسیحی زندگی می‌کردند و در مصر، پانزده میلیون مسیحی در کمال آرامش و امنیت تحت حکومت مسلمانان بودند.[1] پس از آنکه مسیحیان نجران از مباهله با پیامبر ﷺ به دلیل عظمت شأن و مقام رسول اکرم و همراهانش ﷺ مأیوس شدند و گفتند که محمّد و فرزندانش و علی ﷺ شخصیت‌های وارسته‌ای هستند، صلح‌نامه‌ای با پیامبر ﷺ امضا کردند. طبق این صلح‌نامه، در برابر پرداخت مالیات و خراج، مسیحیان نجران در انجام دستورهای آیین خود از آزادی برخوردار بودند. در فرازی از این صلح‌نامه آمده است:

«مردم مسیحی نجران و حاشیهٔ آن در سایهٔ خداوند و ذمّهٔ محمّد، رسول خدا، می‌باشند به اینکه دارایی، جان، دین، افراد غایب و حاضر، خانوادهٔ آنان و تجارت و آنچه از کم یا زیاد در اختیار دارند، همه محفوظ و در امان است؛ هیچ اسقف یا راهب یا کاهنی از آنان، از مقام خود عزل نمی‌شود و به آنان اهانتی نخواهد شد».[2]

براساس این صلح‌نامه، روشن می‌شود که حکومت اسلامی اساساً با ظلم و خشونت، مخالف است و هیچ‌گاه از ضعف و بیچارگی طرف مقابل سوءاستفاده نمی‌کند، بلکه در تمام لحظات روح مسالمت‌آمیز، دادگری و اصول انسانی را در نظر می‌گیرد.

## نتیجه‌گیری

یکی از مباحث مهم حقوق بین‌الملل، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان مختلف است و نقشی که ادیان مهم، مخصوصاً دین اسلام می‌توانند ایفا کنند. بیش از

---

۱. عباسعلی عمیدزنجانی، **اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز**، پیشین، ص ۱۱۱.

۲. و لنجران و حاشیتها جوار اللّه و ذمة محمّد النبی رسول اللّه علی اموالهم، و انفسهم، وملتهم، و غائبهم، و شاهدهم، و عشیرتهم، و بیعهم و کل ماتحت ایدیهم من قلیل او کثیر، لایغیر اسقف من اسقفیته، ولا راهب من رهبانیته، و لاکاهن من کهانته... ؛ فاروق حمادة، **التشریع الدولی فی الاسلام**، رباط (مراکش): کلیة الآداب و العلوم الانسانیة بالرباط، ۱۹۹۷م، ص ۱۴۷.

پنجاه کشور مسلمان وجود دارد که با یکدیگر، و نیز با کشورهای غیرمسلمان دارای روابط گوناگون اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هستند. اثبات «اصالت اندیشه همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام» ضرورت دارد و در عمل، زمینه همکاری و تعاون کشورهای مسلمان با دیگر کشورها براساس اصول مشترک و روابط صلح‌آمیز فراهم می‌سازد.

یکی از ضرورت‌های این پژوهش، وجود «انتساب خشونت به اسلام و پیامبر اسلام» است. عده‌ای روابط اسلام با غیرمسلمانان را براساس جنگ و خصومت می‌دانند. اشتباه آنان از اینجا ناشی می‌شود که اسلام اهمیت فوق‌العاده‌ای به جهاد داده است. از این‌رو، افرادی در گذشته، مانند «منسکو»، متفکر فرانسوی، و اخیراً پاپ بندیکت شانزدهم، رهبر مسیحیان دنیا، اسلام را دین شمشیر بدانند و امروزه به‌نحو گسترده‌ای شاهد این‌گونه اتهامات و دروغ‌ها علیه اسلام هستیم. طبق منابع اصیل اسلامی، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها، با عقاید و مذاهب گوناگون، یک ارزش و هدف است. اسلام، صلح و همزیستی با ادیان و ملل دیگر را به عنوان یک اصل و قاعده اساسی، در نظام تشریعی خویش ملاحظه نموده است. آیاتی از قرآن کریم، نژادپرستی، تحمیل عقیده، تعصب‌های نادرست را رد می‌نمایند و از پیشنهاد صلح، همکاری براساس اصول مشترک و گفتگوی مسالمت‌آمیز استقبال می‌کند، و ضمن به رسمیت شناختن پیامبران و کتاب‌های آسمانی گذشته، به حقوق اقلیت‌ها احترام می‌گذارد. از مطالعه روایات اسلامی به‌دست می‌آید که همزیستی مسالمت‌آمیز و ایجاد مودت و دوستی با بیگانگان، امری است که مسلمانان در روابط بین‌الملل خود می‌توانند از آن بهره گیرند. سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ که متخذ از قرآن کریم است حق حیات و رسمیت جوامع مختلف را به‌صراحت تضمین می‌کند. آن حضرت در روابط بین‌الملل با غیرمسلمان، بسیار آزادمنشانه برخورد می‌نمود. نیز در نامه‌هایش به رؤسای دولت‌های معاصر، هیچ‌گاه ادغام آنها در دولت اسلامی را مطرح ننموده است، بلکه تنها دعوت به قبول رسالت آن حضرت و گرویدن به آیین اسلام را ذکر کرده است و در مواردی به بقای ملک و سلطنت آنها تصریح نموده و تداوم حاکمیت آنان بر قلمرو سرزمین خویش را

تضمین فرموده است. جالب توجه اینکه، نتیجه سرپیچی آنان از این دعوت الهی را مجازات اخروی دانسته است.

یکی دیگر از مصادیق بارز به رسمیت شناختن مخالفان عقیدتی، پیمان‌های همکاری و صلح آمیزی است که پیامبراکرم ﷺ با مشرکین، یهودیان و مسیحیان منعقد ساخته است و گاه امتیازات زیادی به آنها واگذار می‌نمود. اسلام هیچ گاه به پیروان خود اجازه قتل و کشتار پیروان مذاهب دیگر را نمی‌دهد و وجود مخالف مجوزی برای رفتار خصمانه نمی‌باشد، بلکه برعکس، اسلام به پیروان خود دستور می‌دهد که با مخالفان، رفتاری مبتنی بر عدالت و قسط داشته باشند. درحکومت حضرت مهدی ؑ هیچ خانه درشهر و روستا باقی نمی‌ماند مگر اینکه آیین توحید در آن نفوذ می کند؛ یعنی اسلام به‌صورت یک آیین رسمی همه جهان را فرا خواهد گرفت و غیر از قوانین اسلام، چیزی بر جهان حکومت نخواهد داشت، ولی هیچ مانعی ندارد که اقلیتی از یهود، مسیحیت و... در پناه حکومت حضرت مهدی ؑ با شرایط «اهل ذمه» وجود داشته باشد و توسل آن حضرت به قدرت برای بسط و توسعه عدالت و برانداختن حکومت‌های ظلم است، نه اجبار به پذیرفتن آیین اسلام، وگرنه آزادی و اختیار مفهومی نخواهد داشت. برای اثبات اصالت صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، می‌توان به ادله و شواهد گوناگون استناد جست؛ مانند: آیات قرآن کریم، سیره پیامبر ﷺ و امامان معصوم ؑ و نیز سخنان آن بزرگواران؛ ولی محدوده کلام در این پژوهش، سیرهٔ پیامبر اسلام ﷺ و نیز سخنان آن حضرت است.

## فهرست منابع

ابن‌هشام، سیرت رسول‌الله، ترجمه و انشای رفیع‌الدین الاسحاق‌بن‌محمد همدانی ( قاضی ابرقوه)، با تصحیح اصغر مهدوی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.

احمدی میانجی، علی، **مکاتیب‌الرسول** ﷺ ، تهران: یس، ۱۳۶۳.

ابی‌داوود، سلیمان‌بن‌الاشعث سجستانی، **سنن ابی‌داوود**، بی‌جا: دارالجنان للطباعه، ۱۴۰۹ هـ

بخاری، حمدبن‌اسماعیل بخاری، **صحیح‌البخاری**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰هـ

بوازار، مارسل، **انسان‌دوستی در اسلام**، ترجمهٔ محمّدحسن مهدوی اردبیلی و غلامحسین یوسفی، تهران: طوس، ۱۳۶۲.

الطبری، ابی‌جعفر محمّدبن‌جریر ، **تاریخ طبری**، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث‌العربی، بی‌تا.

جعفریان، رسول، **تاریخ سیاسی اسلام تا سال چهلم**، قم: در راه حق، ۱۳۶۶.

حسن ابراهیم حسن، **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۶۲.

حسینی، سید مجتبی، **تاریخچهٔ سیاسی اقتصادی صدر اسلام**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

حمادة، فاروق، **التشریع الدولی فی الاسلام**، رباط (مراکش): کلیه الآداب و العلوم الانسانیه بالرباط، ۱۹۹۷م.

حمیدالله، محمد، **الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة**، بیروت: دارالارشاد، ۱۳۸۹ق.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، **اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی**، تهران: سمت، ۱۳۷۲.

دلشاد تهرانی، مصطفی، **سیرهٔ نبوی**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.

دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه دهخدا**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، دورهٔ جدید.

سبحانی، جعفر، **تاریخ اسلام**، قم: لوح محفوظ و امام عصر (عج)، ۱۳۷۷.

سبحانی، جعفر، **فروغ ابدیت**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

سبحانی، جعفر، **منشور جاوید**، قم: توحید، ۱۳۷۵.

عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.

عمید زنجانی، عباسعلی، **اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۴.

عمید زنجانی، عباسعلی، **حقوق اقلیت‌ها**، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

محمدابوزهره، محمّد، **خاتم پیامبران**، ترجمهٔ حسین صابری، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.

محمّدبن‌سعد، **الطبقات الکبری**، بیروت: دار صادر و دار بیروت، ۱۹۵۷ م.

مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴.

نجفی، موسی، **تأمّلات سیاسی در تاریخ تفکّر اسلامی**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

# تحلیلی بر جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ با کفار

دکتر علی‌اکبر علیخانی*

## مقدمه

امروز جهان در وضعیت سختی به سر می‌برد. بخش عمده‌ای از این سختی به سبب جنگ و خشونت‌هایی است که در نقاط مختلف دنیا به عناوین و بهانه‌های گوناگون صورت می‌پذیرد، یکی از انگشت‌های اتهام درخصوص جنگ و خشونت‌طلبی، متوجه اسلام و مسلمانان است. تعداد اندکی از مسلمانان نیز، در قالب گروه‌های تندرو و افراطی، به نام اسلام دست به خشونت می‌زنند. این گروه‌ها، با مخالفان اسلام و متهم‌کنندگان اسلام به خشونت دارای یک وجه مشترک هستند، و آن اینکه به جنگ‌های پیامبر اسلام ﷺ ـ یا آیات جهاد در قرآن ـ اشاره می‌کنند. یک بررسی دقیق و علمی، که هدف این مقاله است، می‌تواند نشان دهد که: ۱. ابعاد، گستره، و انگیزه‌های جنگ‌های پیامبر اسلام ﷺ چه بوده است، پس از روشن شدن این موضوع، تا حدی روشن خواهد شد که ۲. آیا می‌توان اسلام را به جنگ‌طلبی و خشونت متهم کرد، و؛ ۳. آیا می‌توان امروز به نام اسلام خشونت ورزید.

در این مقاله، بدون توصیف تاریخی فقط به تحلیل جنگ‌های پیامبر اسلام ﷺ در مقابل کافران پرداخته می‌شود، مواجههٔ پیامبر ﷺ را با یهودیان در مقالهٔ دیگری مورد

---

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

بررسی قرار داده‌ام و آیات جنگ و جهاد در قرآن نیز در مقالهٔ دیگری مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. این مقاله از دو بخش اصلی تشکیل شده است. ابتدا با یک نگاه کلی، ابعاد، ساختار و ماهیت جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ مورد بررسی قرار گرفته‌اند، و در بخش دوم جنگ‌های مهم آن حضرت به‌اجمال مورد تحلیل و بررسی واقع شده‌اند.

## نگاه کلی به جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ

### ۱. بستر فرهنگی جنگ‌های پیامبر ﷺ

فهم درست‌تر و مقرون به صحت هر مسئله یا هر پدیده‌ای، به فهم دقیق شرایط سیاسی و اجتماعی وقوع آن پدیده منوط است، این امر در مورد وقایع تاریخی ـ به‌خصوص اگر مدت زمان زیادی از آن گذشته باشد ـ باید با دقت و وسواس بیشتری مورد توجه قرار گیرد. هدف این بحث این است که، روشن کند جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ در چه شرایط و ظرف فرهنگی و اجتماعی اتفاق افتاد. زمانی که پیامبر اسلام ﷺ مبعوث شد، کشتن فرزندان به خاطر فقر[1]، یا زنده به گور کردن دختران[2] امری عادی و مشهور، و بعضاً بسیار غم‌انگیز و دردناک بوده[3] فساد و فحشا، روابط نامشروع جنسی، هرزگی و میخوارگی و... در میان اعراب رواج داشت و بلکه از افتخارات شمرده می‌شد، گوشت مردار می‌خوردند و نظافت و بهداشت هیچ جایگاهی نداشت. در جامعهٔ زمان پیامبر اکرم ﷺ جنگ و خشونت از ضروریات تفکیک‌ناپذیر ساخت‌های فرهنگی و فکری اعراب به شمار می‌رفت و جزئی از زندگی طبیعی مردم شده بود. کشته شدن افراد در آن جامعه، اغلب به‌دلیل مسائل جزئی مثل تعصبات قبیله‌ای، یا بر سر گوسفند و شتری، یا طمع در مال کسی اتفاق می‌افتاد، گاهی نیز به هیچ دلیل عقلی نیاز نداشت، فقط کافی بود قوی‌تری اراده کند دیگری را بکشد و می‌کشت.

---

۱. انعام(۶): ۱۵۱؛ اسرا (۱۷): ۳۱.

۲. نحل (۱۶): ۵۹ ـ ۵۸.

۳. عزالدین ابن اثیر، **أسدالغابة فی معرفة الصحابه**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی تا، المجلد الرابع، ص۲۱۹.

ابن‌خلدون طبیعت این مردم را یغماگری می‌داند که روزیِ آنها در پرتو شمشیرها فراهم می‌آمد.[۱] اُنس این مردم با جنگ و خون‌ریزی، به حدی بود که پس از ظهور اسلام، پیامبر اکرمﷺ بهشت را وصف می‌کرد، یکی پرسید «آیا در بهشت جنگ وجود دارد؟» و پیامبر پاسخ داد خیر، آن مرد گفت: «پس به چه درد می‌خورد؟»[۲] در تاریخ عرب تا ظهور اسلام، بیش از هزاروهفتصد جنگ روایت شده که برخی از آنها بیش از صد سال به‌طول می‌انجامید. یکی از جنگ‌های خونین و چهل‌سالهٔ اعراب، بُسوس نام دارد و دلیلش این بود که شتر قبیلهٔ «بنی‌تغلب»، مقداری علف از محدودهٔ بیابان قبیلهٔ «بنی‌بکر» خورده بود.[۳] جنگ‌های خونین فجار و بعاث[۴] و داحس و غبراء، به‌دلیل اختلاف نظر در برندهٔ مسابقه اسب‌دوانی بود و هرکدام حدود چهل سال ـ بین سال‌های ۵۶۸ م تا ۶۱۸ م ـ طول کشید.[۵] دلیل یکی دیگر از جنگ‌های اعراب، این بود که در یکی از بازارهای عکاظ، جوانی مغرور پایش را دراز کرده و گفته بود: چه کسی جرأت دارد به من بگوید پایت را جمع کن، فرد دیگری با شمشیر به پایش زده و گفته بود: من با شمشیر می‌گویم پایت را جمع کن، و سرانجام دو قبیله با شمشیر به یکدیگر حمله بردند.[۶]

---

۱. عبدالرحمن ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶، جلد اول، صص ۲۸۱ و ۲۸۵؛ همچنین ر.ک: عبدالعزیز سالم، **تاریخ عرب قبل از اسلام**، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، صص ۳۰۷ تا ۳۳۵؛ حسن ابراهیم حسن، **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۷۳، ص ۳۸؛ ویل دورانت، **تاریخ تمدن**، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۱.

۲. علی‌اکبر حسنی، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۶۴

۳. محمد جادالمولی، علی‌محمد البجاوی، محمدابوالفضل ابراهیم، **ایام العرب فی الجاهلیة**، بیروت: دارالجیل، ۱۴۰۸ هـ صص ۷۳ و ۱۴۴ و ۳۲.

۴. همان، صص ۷۳ و ۲۴۶.

۵. همان، ص ۲۵۳.

۶. همان، صص ۲۲ و ۳۲.

هم‌اکنون حدود هزاروچهارصد سال از آن زمان می‌گذرد و جوامع بشری بسیار متحول شده‌اند، و فهم و دانش بشری هزاران مرتبه رشد کرده است و فضاهای فکری، فرهنگی و اجتماعیِ کاملاً متفاوت و بسیار دور از فضاهای فکری و فرهنگی زمان پیامبر اسلام ﷺ پدید آورده است؛ حال این پرسش پیش می‌آید که چگونه یک‌نفر می‌تواند در فضای فکری، فرهنگی و اجتماعی امروز، در مورد اتفاق یا پدیده‌ای که در یک فضای فرهنگی و اجتماعی کاملاً متفاوت و به لحاظ اجتماعی بسیار دور از او روی داده، قضاوت کند و قضاوتش درست باشد؟ از نظر اصول علمی، این اجازه در مورد کدام‌یک از مسائل و موضوعات داده شده، تا در مورد جنگ‌های پیامبر اسلام ﷺ اجازهٔ چنین قضاوتی را داشته باشیم؟ با این‌حال عملکرد پیامبر اسلام ﷺ در جنگ‌هایش، به حدی معقول و مبتنی بر اصول اخلاقی و انسانی است که حتی با این‌همه تفاوت بین فضا و شرایط اجتماعی و فرهنگی، توسط بشر امروز قابل فهم است، به شرطی که به دور از منافع و انگیزه‌های سیاسی، یا پیش‌داوری و تعصب مورد بررسی قرار گیرد.

## ۲. میزان تلفات جنگ‌های پیامبر ﷺ

تعداد مأموریت‌های نظامی را که پیامبر اسلام ﷺ شخصاً حضور داشته و «غزوه» نام گرفته است، ۲۶ یا ۲۷ مورد[1] نوشته‌اند، و در برخی نیز پیامبر اسلام شخصاً حضور نداشته که سریه نام دارد. تعداد این سریه‌ها را ۳۵، ۳۸، ۴۸ و ۶۶ نوشته‌اند. دلیل اختلاف آن است که این مأموریت‌های نظامی به‌حدی کوچک بوده که اغلب مورخان آن را به حساب نیاورده و ذکر نکرده‌اند، مثلاً سه نفر برای کسب اطلاع در مورد گروهی که از آن حوالی می‌گذشتند، اعزام می‌شدند و برمی‌گشتند. شبیه این مأموریت‌های نظامی، امروزه در هر کشوری بیش از صدها مورد انجام می‌شود. بنابراین آنچه ما امروزه از معنی جنگ و

۱. دلیل اختلاف آن است که برخی مورخان بازگشت پیامبر ﷺ را از «خیبر» به «وادی القُری»، هر دو را یک مأموریت، و برخی دو مأموریت نوشته‌اند، ابوالحسن‌علی‌بن‌حسین مسعودی، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۹۸۶ م، ج ۱، ص ۶۳۶.

درگیری می‌فهمیم، با معنای غزوه و سریه کاملاً متفاوت است. غزوه و سریه دقیقاً به معنی مأموریت نظامی است که ممکن است به درگیری منجر شود و ممکن است نشود، چنانچه اکثر غزوه‌ها و سریه‌های پیامبراکرمﷺ به درگیری منجر نشد.

اگر ما میانگین سریه‌ها یعنی عدد ۴۷ را با غزوه‌های آن حضرت جمع کنیم به ۷۴ می‌رسد و از مجموع این مأموریت‌های نظامی، اعم از غزوه‌ها و سریه‌ها، حدود سی مورد از آنها به درگیری نظامی منجر شده و مابقی بدون درگیری یا مواجهه با دشمن پایان یافته است. از میان مأموریت‌هایی که منجر به درگیری نظامی شده، حدود پنج مورد از آنها درگیری جدی بوده و مابقی به‌صورت درگیری جزئی و مختصر تمام شده و عموماً بین یک تا سه نفر کشته داشته است. بنابراین، چنان‌که می‌بینیم پیامبر اسلامﷺ حدود پنج جنگ مهم داشته است. بررسی ما در مورد تلفات این جنگ‌ها نشان می‌دهد که این پنج جنگ، آن‌چنان هم مهم و گسترده نبوده‌اند، میانگین مجموع تلفات و کشته‌شدگان جنگ‌های پیامبر از هر دو طرف ـ هم مسلمانان و هم کفار ـ براساس نقل‌های مختلف تاریخی، کمتر از پانصد نفر می‌باشد.[1] حال باید به دو پرسش مهم پاسخ داده شود؛ اول اینکه این تعداد افراد، در چه جامعه‌ای، و در کدام شرایط اجتماعی و فرهنگی کشته شده‌اند؟ دوم اینکه هدف از آن چه بوده و چه دستاوردی داشته است؟ پاسخ پرسش اول تقریباً روشن است، در شرایط فرهنگی و اجتماعی آن زمان، قتل و خشونت جزء طبیعت مردم شده بود و به‌آسانی و بر سر مسائل جزئی و تعصبات جاهلی افراد زیادی کشته می‌شدند و کشتن و کشته‌شدن امری عادی بود، البته این شرایط عادی در مورد قتل و خشونت، نه از قدر و ارزش جان و کرامت انسانی می‌کاهد، و نه مجوزی برای کشتنِ ـ حتی یک‌نفر ـ به‌دست می‌دهد، اما به‌هرحال تصور و تصویر، و احساسی که ما امروزه از کشتن و کشته‌شدن یک نفر داریم، در عرف فرهنگی و اجتماعی آن زمان وجود نداشت.

---

۱. برای دیدن جداول مربوط به اطلاعات دقیق تمام غزوه‌ها و سریه‌های پیامبر اکرمﷺ و تعداد کشته‌شدگان ر.ک: علی‌اکبر حسنی، پیشین، صص ۲۰۶ ـ ۲۱۱.

در پاسخ به پرسش دوم باید گفت که این تعداد کشته شدند تا جامعه‌ای بزرگ و بلکه بشریت، آن‌هم نه در یک زمان و مکان، بلکه برای همیشه، از ضلالت و جهالت نجات پیدا کند و از کشت و کشتارهای بعدی به‌سبب تعصبات جاهلی و بر سر گوسفند و شتری، دست بردارد و دختران را زنده به گور نکند. دستاوردی که جامعه عربستان و بعداً کل بشریت بدان رسید، به‌حدی ارزشمند بود که افق جدیدی بر بشریت گشود و اساساً سرنوشت و جهت آن را به‌سوی انسانیت، تکامل و تعالی، و اخلاق تغییر داد. البته این تغییر تفکر و بینش، و حاکم شدن یک دین الهیِ مبتنی بر اخلاق و انسانیت، ضرورتاً به کشته شدن افراد منوط نبود، چون یکی از مهم‌ترین اهداف و مبانی این دین پیش‌گیری از قتل و خشونت بود و نمی‌توانست جنگ و قتل را مجاز بشمرد و این کار را نکرد، بلکه واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی ـ که گریزی از آنها نیست ـ به‌گونه‌ای رقم خورد که به کشته‌شدن تعدادی از افراد انجامید و این کاملاً برخلاف میل اسلام بود، ولی چاره‌ای از آن نبود. به‌هرحال هزینه‌ای جامعه آن روز ـ که قتل و خشونت در آن عادی بود ـ پرداخت و آن حدود پانصد نفر کشته بود، به نسبت دستاوردهایی که برای آن جامعه و بشریت حاصل شد، بسیار ناچیز است.

### ۳. ماهیت جنگ‌های پیامبر ﷺ

در هیچ آیه‌ای از قرآن نمی‌توان یافت که برای گسترش اسلام یا مسلمان کردن مردم، جنگ یا خشونت تجویز شده باشد.[۱] حتی اکراه و اجبار غیرخشونت‌آمیز نیز در این راه، رد شده است. قرآن ضمن تصریح به اینکه هیچ اکراه و اجباری در پذیرش دین نیست،[۲] به پیامبر اسلام ﷺ یادآوری می‌کند که تو هیچ سیطره و تسلطی بر مردم نداری تا به

۱. درخصوص تحلیل آیات جهاد در قرآن ر.ک: علی‌اکبر علیخانی «کرامت انسانی و خشونت در اسلام»، **پژوهشنامهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۳، تابستان ۸۵

۲. لااکراه فی الدین قد تبیّن الرشد من الغیّ. بقره (۲): ۲۵۶.

ایمان و اسلام مجبورشان کنی،[۱] آیا می‌خواهی مردم به اکراه ایمان بیاورند.[۲] بلکه برعکس، قرآن به پیامبر ﷺ امر می کند که مردم را از راه‌های معرفتی و عقلی، موعظه و نصیحت، و بحث و جدل به بهترین نحو (گفتگو)، به راه خدا فرا بخواند.[۳] مخاطبان راه علمی و عقلی یا «حکمت»، دانشمندان هستند، مخاطبان موعظه و نصیحت عموم مردمند، و بحث و جدل احسن، یعنی گفتگوی مستدل بدون پرخاشگری، به کسانی اختصاص دارد که اهل بحثند. محمد عبده با استناد به این آیات و آیات مشابه، معتقد است که جنگ‌هایی که بعد از پیامبر اکرم ﷺ به نام دین اتفاق افتاد، ماهیت سیاسی داشته است نه دینی، چون اهداف دین با خشونت و جنگ حاصل نخواهد شد[۴] و نگارنده تأکید می‌ورزد که اساساً جنگ ایمان و عقیده امکان وجود ندارد و محال است، چون نزاع عقیده‌ها و ایمان‌ها، یک نزاع معرفتی، فکری، و علمی است که به شمشیر و میدان کارزار نیازی ندارد، بلکه نیازمند قلم، کلاس درس، جلسات بحث و گفتگو و تفکر و دانش است.

تمام جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ و حتی درگیری‌های جزئی آن حضرت، دفاع از خود و یارانش بوده است و برای قبولاندن اسلام به مردم، پیامبر ﷺ با هیچ کس به نبرد نپرداخته است. دلیل آن هم روشن است. اسلام یک دین است و مسلمان شدن، با نگرش و اعتقاد مردم، معرفت و شناخت آنها، و تمایل و ایمان قلبی آنها محقق می‌شود، چگونه ممکن است با جنگ و خشونت، اعتقاد قلبی افرادی را تغییر داد و آنها را مؤمن ساخت. نکتهٔ دیگری که نگارنده بدان معتقد است، این است که باید بین عملکرد پیامبر اکرم ﷺ درخصوص جنگ و خشونت، و برخی نامه‌های آن حضرت تفاوت قائل شد؛ عملکرد آن حضرت معیار و اصل است، و برنامه‌های آن حضرت باید متناسب با

---

۱. فذکّر إنّما انت مذکّر لست علیهم بمسیطر. غاشیه (۸۸): ۲-۲۱.

۲. افأنتَ تکره النّاس حتّی یکونوا مؤمنین. یونس (۱۰): ۹۹.

۳. أُدعُ الی سبیل ربّکَ بالحِکمة و الموعظة الحَسنَه و جاد لهُم بالّتی هی أحسن. نحل (۱۶): ۱۲۵.

۴. محمد عبده، **الاعمال الکامله**، تحقیق: محمد عماره، بیروت: ۱۹۷۲، ج ۲، صص ۳-۷۳۲ و ج ۵، ص ۳۹۶.

شرایط، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. به عبارت دیگر، تهدیدهای عملی‌نشدهٔ آن حضرت را نباید تحقق‌یافته فرض کرد. عملکرد رسول اکرم ﷺ در جهت نفی خشونت و پرهیز از جنگ بوده است، و برخی نامه‌های تهدیدآمیز آن حضرت[1] نیز در راستای همین کاهش خشونتِ و پرهیز از جنگ ارزیابی می‌شود تا طرف مقابل بترسد و دست به اقدام نزند. مثلاً اگر پیامبر اکرم ﷺ در نامهٔ خود نوشته است اسلام بیاور تا سالم بمانی، اولاً ضرورتاً مقصود سلامت جسمانی نیست، بلکه سلامت روحی، اعتقادی و اخروی است، ثانیاً اگر آن را سلامت جسمانی تفسیر کنیم یا استثنائاً در نامه‌ای بیابیم «اگر اسلام نیاوری لشکری به سراغت می‌فرستم»، صرفاً ترغیب یا تهدید است و ضرورتاً به این معنی نیست که اگر اسلام نیاوری من تو را مورد حمله قرار می‌دهم، چون سنت و سیرهٔ حضرت پیامبر ﷺ، خلاف این را نشان می‌دهد؛ مثلاً در سال هشتم هجری در سریهٔ «غالب‌بن‌عبدالله»، پیامبر ﷺ این فرد را به سوی قبیلهٔ «بنی‌مُدلج» فرستاد تا آنها را به اسلام فراخواند، آنها گفتند ما نه ایمان می‌آوریم و نه با شما سر جنگ داریم. مردم به پیامبر ﷺ گفتند با اینان بجنگ، ولی آن حضرت نپذیرفت و آنها را رها کرد.[2] در همین سال، در سریهٔ «عمروبن‌امیه»، پیامبر ﷺ «عمربن‌امیّه ضَمری» را به سوی قبیلهٔ«بنی‌هذیل» فرستاد تا آنها را به اسلام دعوت کند. آنان به‌هیچ‌وجه به قبول اسلام تن ندادند، و به سختی مخالفت کردند؛ یاران پیامبر ﷺ پیشنهاد جنگ دادند ولی پیامبر ﷺ نپذیرفت و آنها را واگذاشت.[3] همچنین در سریه «نُمیله‌بن‌عبدالله لیثی» پیامبر

---

۱. برای دیدن برخی از این نامه‌ها ر.ک: صادق آئینه‌وند، **رسائل‌النبّی و الوصی**، محمدعلی لسانی فشارکی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۰، صص ۷ و ۷۷ـ۷۶؛ علی‌بن‌حسینعلی‌الاحمدی، **مکاتیب الرسول**، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۷۹ ق/ ۱۳۳۹ ش. صص ۱۱۸ و ۱۷۵.

۲. ابی‌علی الفضل‌بن‌الحسن الطبرسی، **اعلام الوری**، بیروت: دارالمعرفی، ۱۳۹۹ ف، ۱۹۷۹م، ص ۱۱۹؛ احمدبن‌ابی‌یعقوب، **تاریخ یعقوبی**، محمدابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۶.

۳. ابی‌علی الفضل‌بن‌الحسن الطبرسی، پیشین، ۱۱۹؛ احمدبن‌ابی‌یعقوب، پیشین، ج ۲، ص ۴۳۷.

اسلام ﷺ «نُمیله» را به سوی قبیله «بنی‌ضَمره» فرستاد تا اسلام آورند، آنان گفتند نه با او می‌جنگیم و نه نبوت او را باور می‌کنیم، مردم پیشنهاد جنگ دادند ولی رسول خدا نپذیرفت.[۱] در سریهٔ «خالدبن‌ولید» پیامبر اکرم ﷺ خالد را به سوی قبیله «بنی‌جذیمه» فرستاد. خالد این قبیله را مورد حمله قرار داد، چند نفر را کشت و عده‌ای را هم اسیر گرفت، وقتی خبر به پیامبر ﷺ رسید آن حضرت ناراحت شد و دست به آسمان برداشت و گفت: «خدایا از آنچه خالد کرده نزد تو بیزاری می‌جویم»، سپس حضرت علی ؑ را همراه با مالی به سوی این قبیله فرستاد و به او فرمود فرهنگ جاهلیت را زیر پا بگذار. حضرت علی ؑ به سوی این قبیله رفت و دیهٔ کشتگان و غرامت خسارت‌های مالی آنها را پرداخت و نزد پیامبر بازگشت، پیامبر اکرم ﷺ علی را ستود و با ناراحتی، مجدداً از کار خالد بیزاری جست.[۲]

از آیه‌های قرآن که جنگ و جهاد را به مثابهٔ دفاع را تجویز کرده‌اند[۳] از یک‌سو، و از سیرهٔ رسول اکرم ﷺ در این باب از سوی دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که تمام جنگ‌های پیامبر بزرگ اسلام ﷺ جنبهٔ دفاعی داشته است و برخی از عالمان و مفسران مسلمان مثل شیخ‌محمدجواد بلاغی و شیخ‌محمدرشیدرضا به‌درستی به این امر اشاره کرده‌اند و تمام جنگ‌های رسول اکرم ﷺ را صرفاً دفاعی دانسته‌اند.[۴] برای روشن شدن نگرش رسول

۱. احمدبن‌ابی‌یعقوب، پیشین، صص ۷ـ۴۳۶.

۲. ابن‌هشام، السیرةالنبویه، تحقیق: مصطفی سقا و آخرون، بیروت: دار احیاءالتراث‌العربی، بی‌تا، ج ۴، صص ۲ـ ۷۱؛ احمدبن‌ابی‌یعقوب، پیشین، ج ۲، ص ۴۲۲؛ محمدبن‌عمر واقدی، مغازی، محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، صص ۶۷۴ ـ ۶۶۹؛ ابی‌علی‌الفضل‌بن‌الحسن‌الطبرسی، پیشین، ص ۱۱۹.

۳. ر.ک: نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، جهاد در اسلام، تهران: نی، ۱۳۸۲، صص ۳۵ـ۲۰؛ محمد عماره، اسلام و جنگ و جهاد، احمد فلاحی، تهران: احسان، ۱۳۸۳، صص ۴۱ـ۳۰.

۴. محمدجواد بلاغی، الرحلة المدرسیة، کربلا: مؤسسه الاعلمی، ص ۲۱۲؛ محمد رشیدرضا، تفسیر المنار، چاپ سوم، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۵

اکرم ﷺ در مورد جنگ و خون‌ریزی، و فهم سیره و عملکرد آن حضرت در جنگ‌ها، به بررسی و تحلیل موردی جنگ‌های آن حضرت می‌پردازیم.

## تحلیل موردی جنگهای پیامبر ﷺ

### ۱. جنگ بدر

اولین جنگ پیامبر اکرم ﷺ با مشرکان و یکی از مهم‌ترین جنگ‌های آن حضرت، جنگ بدر است. که در ماه جمادی‌الاول سال دوم هجرت اتفاق افتاد. درحالی که کفار و مشرکان مکه و قریش، همچنان به شکنجه و آزار مسلمانانی می‌پرداختند که به آنها دست می‌یافتند، اموال مسلمانان که به یثرب مهاجرت کرده بودند نیز در دست آنان بود و اینان حق دستیابی به اموال و املاک خود را نداشتند. کاروان تجارتی قریش از شام عازم مکه بود و پیامبر ﷺ به همراه ۳۱۳ نفر به سمت آن حرکت کرد تا با تهدید امنیت این کاروان، از فشار و آزار قریش بکاهد، ولی ابوسفیان رئیس کاروان مسیرآن را تغییر داد و دو گروه همدیگر را ندیدند. یاران پیامبر ﷺ از ابتدا به قصد جنگ نیامده بودند،[1] هدف مسلمانان این بود که نشان دهند قدرتی دارند تا کمتر مورد شکنجه و آزار مشرکان قرار گیرند و در بهترین وضعیت هدفشان گرفتن برخی اموال مشرکان بود، به‌جای اموال ایشان که به دست مشرکان در مکه مصادره شده بود. پس از اینکه مسلمانان نتوانستند کاروان قریش را ببینند، احتمال دیدن قریش کاملاً از نظر اینان منتفی شد چون کاروان آن‌ها از راه دیگری به مکه رفته بود. اما قریشیان پس از رسیدن به مکه، تصمیم گرفتند درسی به مسلمانان بدهند که دیگر گستاخی به خرج ندهند و به دنبال کاروان قریش نیایند، به همین دلیل با لشکری آمادهٔ جنگ به سمت مدینه حرکت کردند و در منطقهٔ بدر به مسلمانان رسیدند.[2]

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۱۵؛ محمدبن سعد کاتب واقدی، طبقات، محمودمهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۱۲ ـ ۸.

۲. محمدبن‌جریر طبری، **تاریخ طبری**، ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵، ج۳، صص ۹۶۰ـ۹۴۵؛ ابن‌اثیر، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م، ۱۴۱۵ق، ج ۲، صص ۱۲۵ـ۱۱۶؛ سیدجعفر شهیدی، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: علمی فرهنگی و مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳، ص ۸۰.

قبل از جنگ، پیامبر اکرم ﷺ عمربن‌خطاب را نزد مشرکان فرستاد و پیام داد که برگردید و دست از این جنگ بردارید، ولی ابوجهل بانگ زد که برنمی‌گردیم و نقد را با نسیه عوض نمی‌کنیم.[1] در آغاز جنگ نیز مشرکان پیش‌قدم شدند. در روز بعد با اینکه همه آماده جنگ بودند، ولی مسلمانان شمشیرهای خود را نکشیده بودند، درحالی‌که مشرکان همه شمشیرهای خود را کشیده بودند، «خفاف‌ابن‌ایماء» گوید با تعجب از مسلمانان پرسیدم چرا شمشیرهای خود را نکشیده‌اید، و آن‌ها در پاسخ گفتند که پیامبر اکرم ﷺ به ما فرمان داده تا محاصره نشویم، شمشیرهای خود را نکشیم.[2] همچنین در ابتدا «اسودابن عبدالاسد مخزومی» به سوی مسلمانان تاخت، و پس از او، عتبه و شیبه و ولید، از لشکر مشرکان به میدان آمدند و مبارز طلبیدند.[3]

چند نکتهٔ مهم درخصوص این جنگ قابل ذکر است:

۱. جنگ در نزدیکی مدینه ـ یعنی شهر محل سکونت رسول اکرم ﷺ ـ اتفاق افتاد و کفار چندصد کیلومتر راه را از مکه تا مدینه، به قصد جنگ طی کردند؛

۲. قبل از جنگ، پیامبر اکرم ﷺ توسط عمر برای مشرکان پیام فرستاد که برگردید و از جنگ بپرهیزید، بهتر است من و شما این موضع جنگ‌جویانه را علیه همدیگر نداشته باشیم؛

۳. پس از استقرار دو لشکر در منطقهٔ بدر، جنگ ابتدا از سوی لشکر کفار و مشرکان آغاز شد، و «اسود عبدالاسد مخزومی» که مردی بدخو بود، جنگ را آغاز کرد؛

۴. تعداد نفرات لشکر مشرکان سه‌برابر مسلمانان، و تعداد اسب‌ها و تجهیزات نظامی آنان بسیار بیش از این‌ها بود؛

۵. تعداد شهدای مسلمانان در این جنگ ۱۴ نفر و تعداد کشته‌های کفار به ۷۰ تن رسید.

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۵۰.

۳. همان، ص ۵۱.

**۲. جنگ احد**

ابوسفیان سردسته مشرکان که در جنگ بدر شکست خورده بود، درصدد تلافی برآمد و از همان آغاز به جمع‌آوری طلا و پول برای هزینهٔ جنگ و سلاح همت گماشت و با فراهم آوردن لشکریِ متشکل از سه‌هزار مرد جنگی، دویست اسب و هزار شتر، به سمت مدینه حرکت کرد. پس از رسیدن خبر به پیامبر اسلامﷺ، او و مردم مدینه آمادهٔ دفاع شدند و پس از مشورت در اینکه آیا داخل شهر به دفاع بپردازند یا به بیرون شهر بروند، تصمیم گرفتند برای دفاع به خارج شهر عزیمت کنند.[۱] نخستین کسی که در احد آتش جنگ را برافروخت، «ابوعامر عبدعمرو» و پس از او «طلحةبن‌ابی‌طلحة» از لشکر مشرکان بود.[۲] این جنگ در روز شنبه هفتم شوال سی‌ودومین ماه هجرت اتفاق افتاد و پیامبر اسلامﷺ و یارانش شکست خوردند.[۳]

درخصوص این جنگ نیز چند نکته قابل ذکر است:

۱. جنگ در نزدیکی مدینه اتفاق افتاد و دشمنان پیامبرﷺ با طی کردن چندصد کیلومتر راه، با هدف جنگ و انتقام از رسول خداﷺ با لشکری مجهز، به شهرِ محل سکونت پیامبر اسلامﷺ و یارانش آمدند؛

۲. در این جنگ، تهدید دشمن بسیار جدی بود، به‌حدی که پیامبرﷺ و یارانش و زنان و فرزندان و خانه‌های آن‌ها مورد تهدید دشمن بود و آنها نگرانی جدی داشتند؛

۳. آغازکنندهٔ جنگ دشمنان پیامبرﷺ بودند. پرچم‌دار قریش طلحةابن‌ابی‌طلحه بود که پس از ابوعامر وارد میدان شد و شروع به رجزخوانی کرد و مبارز طلبید؛

۴. تعداد لشکر و تجهیزات نظامی مشرکان بیشتر از مسلمانان بود؛

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، صص ۶۶ ـ ۶۴؛ محمدبن‌سعد کاتب واقدی، پیشین، ج ۲، صص ۳۶ـ۳۴.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۱۶۲ و ۱۶۴؛ شهاب‌الدین احمد نویری، نهایة الارب، محمود مهدوی دامغانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۶

۳. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، صص ۱۰۲۵ـ۱۰۱۴؛ ابن‌اثیر، پیشین، صص ۱۵۰ـ۱۴۸؛ احمدبن ابی‌یعقوب، پیشین، صص ۷ـ۴۰۶.

۵. در این جنگ بیش از ۷۰ تن از مسلمانان و بزرگان آنها به شهادت رسیدند و ۲۲ نفر نیز از مشرکان کشته شدند.

### ۳. حادثهٔ بئرمعونه

واقعهٔ بئرمعونه که «واقدی» از آن به‌عنوان غزوه نام می‌برد، پس از جنگ احد و در ماه صفر سی‌وششمین ماه هجرت اتفاق افتاد. چند تن از قبیلهٔ بنی‌عامر نزد پیامبر اسلام ﷺ آمدند و از او خواستند تا تعدادی از اصحاب خود را به نجد بفرستند تا پیام اسلام را به مردم آن سامان برسانند، پیامبر ﷺ فرمود من از مردم نجد بر مسلمانان بیمناکم، ولی ابوبراء، رئیس این گروه، گفت که این‌ها در پناه من خواهند بود و من امنیت آنها را تضمین می‌کنم. پیامبر اسلام ﷺ چهل تن و به قولی هفتاد تن از جوانان و قاریان برجستهٔ قرآن را برگزید و به همراه آنان روانه کرد. اینان وقتی به «بئرمعونه» که منطقه‌ای بین بنی‌عامر و حرّه بنی‌سُلیم است رسیدند، قاصدی را با نامهٔ پیامبر ﷺ نزد عامربن‌طفیل فرستادند. عامربن‌طفیل نامه را نخواند و آورندهٔ آن را کشت، آن‌گاه از سایر قبیله‌های موجود در منطقه برای حمله به مسلمانان کمک خواست و آنها نیز پذیرفتند و با حمله، به‌جز دو تن، بقیهٔ آنها را کشتند، این دو تن نیز پس از کشتن چند نفر از کفار، بالاخره کشته شدند.[1] چنان‌که ملاحظه می‌شود:

۱. پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان هیچ اقدام خشونت‌آمیزی از خود بروز ندادند؛

۲. چهل تن از برجستگان مسلمان که صرفاً قصد گفتگو و رساندن پیام داشتند، همگی کشته شدند؛

۳. پس از این اتفاق، پیامبر اکرم ﷺ دست به انتقام یا اقدام خشونت‌آمیز دیگری نزد.

### ٤. جنگ خندق

گروهی از یهودیان بنی‌نضیر که در واقعه بنی‌نضیر از مدینه خارج شده بودند، به منطقهٔ خیبر رفتند و آنجا محل تجمع گروه زیادی از سران و جنگجویان یهود شد. برخی از اینان مثل سلام‌بن‌ابی‌الحُقیق نضیری، هوذة‌بن‌قیس وائلی، ابوعمار وائلی، حُیَّی‌بن اخطب،

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۲۵۹ ـ ۲۵۴؛ شهاب‌الدین‌احمد نویری، پیشین، ج ۲، صص ۱۱۹ـ۱۱۸، سیدجعفر شهیدی، پیشین، ص ۹۰.

کنانةبن‌الربیع‌بن‌ابی‌الحُقیق، هوذةبن‌حُقیق و دیگران به مکه رفتند تا ابوسفیان و مشرکان را علیه پیامبر اسلام ﷺ تحریک کنند. آنان به ابوسفیان و مشرکان گفتند که ما قوم یهود، کنار شما هستیم تا محمد را از پا درآوریم، سپس پنجاه نفر از قریش به همراه ایشان با هم پیمان بستند و سوگند یاد کردند که هیچ‌یک از آن‌ها دیگری را رها نکند و و تا وقتی آخرین نفر زنده است بر دشمنی با محمد متحد باشند.[1] ابوسفیان نیز به تحریک یهودیان، دوباره به تهیه و تجهیز یک سپاه بزرگ دست زد و با رایزنی و تشجیع قبایل مختلف و پراکندهٔ عرب، لشکری حدود ده‌هزار تن فراهم آورد و به سوی مدینه، یعنی شهر محل سکونت پیامبر اکرم ﷺ، رهسپار شد. یهودیان نیز در جمع‌آوری و سازماندهی لشکر نقش بسزایی داشتند، اینان نزد قبیله «بنی‌سُلَیم» رفتند و با مذاکره توانستند هفتصد مرد جنگی از آنان فراهم کنند، همچنین به سراغ قبیله «غطفان» رفتند و با اعطای یک سال محصول خرمای خیبر به آنان، آن‌ها را در جنگ با پیامبر ﷺ وارد کردند.[2]

این‌بار پیامبر اسلام ﷺ و یارانش تصمیم گرفتند در شهر بمانند و دفاع کنند، و برای اینکه به لحاظ عده و تجهیزات ضعیف‌تر بودند، تصمیم گرفتند دور شهر را خندق حفر کنند تا دشمن نتواند وارد شود. خطر دشمن بسیار جدی بود و مسلمانان نگران و مضطرب بودند. به‌هرحال دشمنان به مدینه رسیدند و آن طرفِ خندق از پیشروی باز ماندند و مستقر شدند، یهودیان بنی‌قریظه در داخل مدینه مستقر بودند و با پیامبر اکرم ﷺ عهد و پیمان صلح داشتند که نه علیه او باشند و نه او را یاری دهند ولی اگر کسی از یهود به جنگ با پیامبر ﷺ بیاید، بنی‌قریظه پیامبر ﷺ را یاری دهند. کعب‌بن‌اسد از طرف یهودیان پیمان را امضاء کرده بود. پس از رسیدن لشکر مشرکان به مدینه، حُیَیّ‌بن‌اخطب شبانه خود را به کعب رساند و از بنی‌قریظه خواست که پیمان خود را با محمد ﷺ بشکنند و پس از آغاز جنگ، بنی‌قریظه نیز از داخل مدینه و از

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، صص ۲۲۶ ـ ۲۲۵؛ محمدبن‌سعد کاتب واقدی، پیشین، ج ۲، صص ۶۴ـ۶۳، محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۳۳۰.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۳۳۱؛ ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، صص ۲۲۶ـ ۲۲۵.

پشت به مسلمانان و زن و فرزندان آنان حمله کنند. کعب ابتدا نمی‌پذیرفت و می گفت ما با محمد عهد و پیمان داریم، ولی با بحث و اصرار حُیَیٌّ پذیرفت و عهدنامه با پیامبر را طلب کرد و آن را پاره نمود.[۱]

این اتفاق، لشکر مسلمانان را دچار وقفه و سستی کرد و شرایط سختی برای پیامبر ﷺ پدید آورد. ترس مسلمانان از حملهٔ بنی‌قریظه به زنان و کودکان از داخل مدینه، بیشتر از ترس از حملهٔ قریش و مشرکان بود.[۲] پس از عبور چند تن از قهرمانان عرب از خندق، جنگ آغاز شد. این جنگ در ماه شوال سال پنجم هجری اتفاق افتاد.[۳]

درخصوص این جنگ نیز مثل سایر جنگ‌ها چند نکته قابل ذکر است:

۱. بزرگان یهود از خیبر و سایر مناطق جمع شدند و به تحریک ابوسفیان و مشرکان مکه پرداختند و سپس با اتحاد و اصرار، لشکری از قبایل مختلف عرب گرد آوردند و با طی کردن چند صد کیلومتر راه، به مدینه یعنی شهر محل سکونت پیامبر ﷺ آمدند؛

۲. در این جنگ دغدغه و نگرانی پیامبر ﷺ و یارانش بسیار جدی بود، و با حفر خندق در اطراف شهر، درصدد کم کردن شرّ دشمن و صرفاً آمادهٔ دفاع بودند؛

۳. شروع کنندهٔ حمله، دشمنان پیامبر ﷺ بودند، پس از اینکه چند روز مشرکان و یهود از عبور از خندق عاجز بودند در مشورت بین خودشان، برگشتن بدون جنگ را برای خودشان ننگ می‌دانستند و تصمیم گرفتند به هر ترتیبی شده، به جنگ دست بزنند. این درحالی است که خواست و مطلوب پیامبر ﷺ و یارانش این بود که هیچ جنگ و درگیری صورت نگیرد. به‌هرحال پس از چند روز، «عمروبن‌عبدود»، قهرمان عرب، توانست از خندق عبور کند و با رجزخوانی و هماوردطلبی جنگ را آغاز نماید؛[۴]

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۳۴۲ـ۳۴۰؛ ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، ص ۲۳۳.

۲. همان، ص ۳۵۱.

۳. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، صص ۱۰۸۲ـ ۱۰۶۷؛ ابن‌اثیر، پیشین، صص ۱۸۴ـ ۱۷۸؛ سیدجعفر شهیدی، پیشین، ص ۹۲.

۴. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۳۴۹ و ۳ـ۳۵۲.

۴. در طول جنگ، یهودیان بنی‌قریظه ـ که پیمان خود را با پیامبر بشکستند ـ یک تهدید و نگرانی جدی برای مسلمانان و پیامبر ﷺ بودند. و بیم مسلمانان از حمله بنی‌قریظه به زنان و کودکان یا از پشت سر، به‌شدت دلهره‌آور بود و آنان را آزار می‌داد[1] ضمن اینکه اقداماتی هم از سوی دو طرف انجام شد؛

۵. در این جنگ نیز لشکر و تجهیزات نظامی مشرکان چند برابر مسلمانان بود؛

۶. در این جنگ، شهدای مسلمانان شش تن و کشته‌های مشرکان سه تن می‌باشند.[2] یعقوبی کشته‌های مشرکان را هشت نفر ذکر می‌کند.[3]

### ۵. جنگ موته

پیامبر اسلام ﷺ «حارث‌بن‌عُمیر ازدی» را با نامه‌ای نزد پادشاه «بُصری» فرستاد، و چون او به سرزمین موته رسید، شرحبیل‌بن‌عمرو غسّانی ـ که تحت حاکمیت امپراتوری بیزانس قرار داشت ـ به او برخورد کرد و پس از اطلاع از مأموریت او، دستور داد ایشان را پس از آزار و شکنجهٔ فراوان گردن زدند. چون خبر به پیامبر ﷺ رسید و قاتل او را خواستند، با پاسخ‌های تند، از تحویل قاتل خودداری کردند. پیامبر اکرم ﷺ که هرگونه امنیت مسلمانان و قاصدانش را در منطقه از دست‌رفته دید، مردم را فراخواند و موضوع را در میان گذاشت و عده‌ای به سمت موته حرکت کردند. پیامبر ﷺ به لشکر خود سفارش کرد که ابتدا به جنگ مبادرت نکنند و راه‌های دیگر مثل گفتگو، هجرت، پرداخت جزیه و... را در پیش گیرند. شرحیل از قبل لشکری بزرگ آماده ساخته بود، جنگ درگرفت، و پس از کشته شدن سه تن از فرماندهان مسلمانان و شکست طرف مقابل، خالدبن‌ولید لشکر مسلمانان را جمع کرد و به مدینه آورد. مجموع کشته‌های این جنگ بین ۱۳ تا ۲۱ نفر ذکر شده است که ۸ تن از آنان از مسلمانان است.[4]

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۳۵۶ و ۳۵۱.

۲. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ص ۱۰۹۲؛ محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۵-۳۷۴.

۳. احمدبن‌ابی‌یعقوب، پیشین، ص ۱۴۶.

۴. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۵۸۶ ـ ۵۷۶؛ محمدبن‌سعد کاتب واقدی، پیشین، صص ۱۲۸ـ۱۲۶؛ شهاب‌الدین احمد نویری، پیشین، ج۲، صص ۲۵۱ ـ ۲۴۹.

نکات قابل ذکر در این جنگ عبارتند از:

۱. ابتدا طرف مقابل پیامبر ﷺ به‌طرز فجیع و کاملاً غیرانسانی دست به خشونت زد؛

۲. حتی در آن زمان، کشتن پیک و قاصد امر رایج و مطلوبی نبود؛

۳. کشتن قاصد مسلمانان، سلب امنیت آنان در تمام منطقه محسوب می‌شد و همگان را جری و نسبت به ادامهٔ این روند تشویق می‌کرد؛

۴. کشتن پیک مسلمانان درحالی‌که راه خود را می‌رفت و متعرض هیچ‌کس نمی‌شد، تحقیر مسلمانان محسوب می‌شد؛

۵. توصیه‌های بشردوستانهٔ پیامبر ﷺ به مسلمانان قبل از عزیمت به جنگ قابل توجه است، مثل به کار نبردن مکر و حیله، نکشتن کودکان، زنان و پیران، طی کردن مراحل دعوت و گفتگو قبل از جنگ، متعرض افراد غیرنظامی نشدن، خراب نکردن خانه‌ها و نکندن درختان و... .[1]

## ٦. جنگ حنین

پس از فتح مکه توسط پیامبر ﷺ که در رمضان سال هشتم هجری بدون هیچ‌گونه درگیری رخ داد، پیامبر ﷺ حدود دو هفته در مکه ماند و به او خبر رسید که «مالک‌بن‌عوف»، قبیله‌های اطراف مکه را که از «هوازن» بودند فراهم کرده، با همکاری، هماهنگی و اتحاد با قبیله «ثقیف»، سی‌هزار لشکر گرد آورده تا به پیامبر اسلام ﷺ و مسلمانان حمله کند. هوازن و ثقیف، بر این باور بودند که محمد ﷺ با قومی برنخورده است که بتوانند به‌خوبی بجنگند، آنان به‌حدی به پیروزی خود امیدوار بودند و در جنگ با پیامبر ﷺ عزم و عجله داشتند که گفتند اگرچه ما قلعه‌های محکم و ذخیرهٔ آذوقه داریم، ولی صبر نمی‌کنیم تا محمد به سوی ما بیاید بلکه ما به سمت او حرکت می‌کنیم و زنان و فرزندانشان را نیز با خود بردند. پیامبر اکرم ﷺ یک نفر را برای تحقیق فرستاد و او خبر آورد که درست است پیامبر اسلام ﷺ ناچاراً و با عجله به فراهم کردن لشکر برای دفاع پرداخت و مسلمانان با دوازده‌هزار رزمنده آمادهٔ دفاع شدند. بعد از ادای نماز صبح

---

۱. همان، صص ۸ ـ ۵۷۷.

درحالی‌که هوا تاریک بود، مسلمان در درهٔ حنین از سوی لشکر مالک‌بن‌عوف غافل‌گیر شدند و مورد حمله و تیر باران قرار گرفتند که عده‌ای از آنان کشته شدند و عده‌ای فرار کردند، با تدبیر پیامبر ﷺ، لشکر مسلمانان دوباره منسجم شد و توانستند پیروز شوند و زن‌ها و بچه‌های هوازن که پشت جبهه بودند، همگی اسیر شدند. که پیامبر ﷺ دستور آزادی تمام آنها را صادر کرد.[1]

نکات قابل ذکر درخصوص این جنگ عبارتند از:

۱. انگیزه هوازان به‌درستی روشن نیست ولی آنچه مسلم است، این است که آنان سی‌هزار جنگجو برای جنگ با پیامبر ﷺ آماده ساختند و به سوی او حرکت کردند؛

۲. پیامبر اسلام ﷺ با تحقیقی که درخصوص صحت مسئله به عمل آورد، چاره‌ای جز دفاع از مسلمانان نداشت؛

۳. شروع‌کننده جنگ، دشمنان پیامبر ﷺ بودند و پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان، هم در شنیدن خبر جنگ و هم در میدان نبرد غافل‌گیر شدند؛

۴. بلافاصله پس از جنگ، پیامبر ﷺ دستور داد زنان و فرزندان دشمن که اسیر شده بودند، آزاد شوند؛

۵. تعداد نفرات و تجهیزات نظامی دشمنان پیامبر ﷺ حدوداً سه برابر عده و عُدّه مسلمانان بود؛

۶. تعداد شهدای مسلمانان در این جنگ حدود ۴ و به قولی تا ۱۲ تن، و تعداد کشته‌های دشمن حدود ۷۰ تن بود.

## نتیجه‌گیری

در یک جامعهٔ بدوی با ساخت‌های اجتماعی و فرهنگی ساده و منحط، مردی ظهور کرد که پرستیدن چوب و سنگ و مجسمه را منع و پرستیدن خدای بزرگی را که خالق هستی

---

۱. محمدبن‌جریر طبری، پیشین، صص ۱۱۹۷ و ۱۲۱۲؛ محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، صص ۷۰۰ ـ ۶۷۷؛ محمدبن‌سعد کاتب واقدی، پیشین، ج۲، صص ۱۵۲ ـ ۱۴۷؛ ابی‌علی الفضل‌بن‌الحسن‌الطبرسی، **اعلام الوری**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۹ق، ۱۹۷۹ م، صص ۱۲۴ ـ ۱۱۹.

است، سفارش می‌کرد. همچنین جنگ و خشونت به‌سبب تعصبات جاهلی، زنده به گور کردن دختران، و آلودگی و بی‌بهداشتی را ناصواب می‌شمرد. برخی از اطرافیان حرف او را باور و عمل کردند ولی بقیه به‌خصوص بزرگان قبایل، برآشفتند و کم‌کم به این نتیجه رسیدند که با زور شمشیر جلوی او را بگیرند و بالاخره کار به جایی رسید که کسانی را که سخن او را باور کرده بودند، دستگیر و شکنجه کردند و حتی کشتند، و درصدد قتل خود او برآمدند. او شبانه جان خود را نجات داد و از مکه به یثرب رفت و پیروانش دور او جمع شدند. مخالفانِ بت‌پرست دست‌بردار نبودند، و همچنان به آزار و شکنجهٔ مسلمانان و مصادرهٔ اموالشان در مکه می‌پرداختند، و بارها با طی کردن صدها کیلومتر راه، به جنگ اینان در مدینه آمدند.

درگیری‌های نظامی دیگری، پس از فتح مکه و پیروزی و حاکمیت قاطع مسلمانان، بین این‌ها و قبایل مختلف و پراکنده عرب رخ داد، که دلیل آن همدست شدن این قبایل علیه مسلمانان، و تعرض به این‌ها بود. مجموع این درگیری‌ها، به‌اضافه مأموریت‌های شناسایی، یا کسب اطلاع از وضعیت یک گروه و قبیله، حدود ۷۰ مورد است، که حداکثر سی مورد از آن‌ها به درگیری نظامی منجر شد و پنج مورد از آن‌ها، درگیری‌های جدی بوده است. کل کشته‌های این درگیری‌ها از هر دو طرف، کمتر از پانصد نفر می‌باشد.

این بخش از جامعهٔ بشری، حدود هزاروچهارصد سال پیش، در حالی‌که در شرایط اجتماعی و فرهنگیِ بسیار منحط می‌زیست و قتل و خشونت در آن امری عادی و فراوان بود، با ظهور آن پیامبر نجات یافت و در آینده و سرنوشت بشر در جهت تکامل و تعالی، تغییر اساسی پدید آمد. درمجموع، کل هزینه‌ای که آن جامعه، برای این تحول و تکامل پرداخت، کمتر از پانصد کشته است و عامل و مسبب آن نیز نه پیامبر اسلام ﷺ، بلکه طرف‌های مقابل بودند. این هزینه، به نسبت فایده و دستاورد آن از یک‌سو، و به نسبت سایر هزینه‌های جوامع بشری از سوی دیگر، بسیار ناچیز است. در دنیای امروز نمونه‌های زیادی وجود دارد که قابل تأمل است و ما به یک مورد آن اشاره می‌کنیم. در مارس ۲۰۰۳ دولت آمریکا به کشور عراق حمله کرد. بهانه‌اش این بود که در عراق سلاح‌های کشتار جمعی وجود دارد، و هدفش، که مکرر آن را

یادآور شده است، آوردن دموکراسی به عراق بود. از آغاز حملات تا کنون یعنی آبان‌ماه ۸۶/ اکتبر ۲۰۰۷، تعداد کشته‌های مردم عراق از مرز یک‌میلیون نفر گذشته است.[۱] هم دلیل این همه کشته مبهم و موهوم است و هم هدفی که اعلام شده، برای سایرین مبهم یا غیرقابل قبول است. بررسی‌های ما در این مقاله نشان می‌دهد که برخلاف تصورات و فضاهای سیاسی و غیرتخصصی درخصوص جنگ‌های پیامبر ﷺ و دین اسلام، این دین:

۱. مروج خشونت نیست و به خشونت و جنگ تمایل ندارد، بلکه به‌شدت مخالف آن است؛

۲. پیامبر اسلام ﷺ هیچ‌گاه برای ترویج اسلام و گسترش آن نجنگید، و جنگ‌های آن حضرت همه دفاع بوده‌اند؛

۳. در تمام این جنگ‌ها، مسبب، مقصر، یا شروع‌کننده طرف مقابل بوده است؛

۴. عمق و گستره جنگ‌های پیامبر اکرم ﷺ، بسیار اندک و محدود بوده، ولی به دلایل مختلف بزرگ و مهم جلوه داده می‌شود؛

۵. جنبه‌های اخلاقی و انسانی پیامبر اکرم ﷺ مثل عطوفت، رحمت، گذشت، بخششِ دشمنان، پایبندی به عهد و پیمان با مخالف و دشمن، گفتگو و... بسیار بارز، عمیق و فراوان است ولی چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛

۶. جنگ‌های پیامبر اسلام ﷺ به نسبت اصلِ رسالت و اقدامات سیاسی ـ اجتماعی آن حضرت، بسیار جزئی و حاشیه‌ای است ولی عملاً بخش مهمی از رسالت پیامبر ﷺ و تاریخ اسلام قلمداد می‌شود.

---

۱. این آمار در سایت‌های اینترنتی قابل دسترسی است، برای نمونه ر.ک: www.esalat.org.

## فهرست منابع

قرآن کریم

آئینه‌وند، صادق، **رسائل النبّی و الوصی**، محمدعلی لسانی فشارکی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۰.

ابن‌اثیر، عزالدین، **أسد الغابة فی معرفة الصحابه**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی‌تا.

ابن‌اثیر، عزالدین، **الکامل فی‌التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م، ۱۴۱۵ق.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.

ابن‌هشام، **السیرة النبویه**، تحقیق: مصطفی سقا و آخرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

ابی‌یعقوب، احمد، **تاریخ یعقوبی**، محمدابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، بی‌تا.

الاحمدی، علی‌بن‌حسینعلی، **مکاتیب الرسول**، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۷۹ ق/ ۱۳۳۹ ش.

الطبرسی، ابی‌علی‌الفضل‌بن‌الحسن، **اعلام الوری**، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹ م.

امیرعلی، **تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام**، ترجمه ایرج رزاقی، محمدمهدی حیدرپور، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.

بلاغی، محمدجواد، **الرحلة المدرسیة**، کربلا: موسسه الاعلمی، بی‌تا.

جادالمولی، محمد، محمد البجاوی، محمد ابوالفضل ابراهیم، **ایام العرب فی الجاهلیة**، بیروت: دارالجیل، ۱۴۰۸.

حسن، ابراهیم‌حسن، **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ۱۳۷۳.

حسنی، علی‌اکبر، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.

دورانت، ویل، **تاریخ تمدن**، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.

رشید رضا، محمد، **تفسیرالمنار**، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.

سالم، عبدالعزیز، **تاریخ عرب قبل از اسلام**، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

شهیدی، سیدجعفر، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: علمی فرهنگی و مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳.

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، **جهاد در اسلام**، تهران: نی، ۱۳۸۲.

طبری، محمدبن‌جریر، **تاریخ طبری**، ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.

عبده، محمد، **الاعمال‌الکامله**، تحقیق: محمد عماره، بیروت: بی‌نا، ۱۹۷۲.

علیخانی، علی‌اکبر، «کرامت انسانی و خشونت در اسلام»، **پژوهشنامهٔ علوم سیاسی**، شماره ۳، تابستان ۸۵.

عماره، محمد، **اسلام و جنگ و جهاد**، احمد فلاحی، تهران: احسان، ۱۳۸۳.

کتاب مقدس **عهد عتیق**، تهران: انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۹۸۷.

مسعودی، ابوالحسن‌علی‌بن‌حسین، **مروج الذهب**، ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۹۸۶م.

نویری، شهاب‌الدین‌احمد، **نهایة‌الارب**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.

واقدی، محمدبن‌سعد کاتب، **طبقات**، محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴.

واقدی، محمدبن عمر، **مغازی**، محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

# نقد دیدگاه مستشرقان
# دربارهٔ اقدام‌های نظامی پیامبر ﷺ

محمّدحسن زاهدی توچائی*

## مقدّمه

جنگ‌های حضرت محمّد ﷺ یکی از مباحثی است که در تاریخ زندگانی پیامبر اسلام ﷺ مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در مورد اینکه آن حضرت ﷺ با چه انگیزه و اهدافی به این جنگ‌ها اقدام نمود، تحلیل‌ها و سخن‌های فراوان و گاه متعارضی ایراد گردیده است. در این میان برخی، انگیزه‌هایی همچون کسب مال، گسترش اسلام، نفی حرمت ماه‌های حرام و... را مطرح کرده‌اند. مقاله حاضر با هدف بررسی چند فرضیه از فرضیه‌های مطرح‌شده در زمینه انگیزه پیامبر اسلام ﷺ از اقدام‌های نظامی، نوشته شده است. شایان ذکر است که سخنانی از تحلیل‌گران فوق نقل کرده‌ام، در برخی موارد حاوی مسائل متعدّدی است؛ امّا نقد و بررسی انجام گرفته در این نوشتار تنها متوجّه آن بُعد از سخنان ایشان است که در عنوان هر بحث بدان اشاره شده است.

---

* عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه گیلان.

## کسب غنایم برای امرار معاش و جلب پیروان

ویل دورانت در تشریح وضعیّت جامعه اسلامی پس از هجرت مسلمانان به مدینه، کمبود غذا در مدینه و تأمین آن به رسم معمول قبایل عرب را دلیل تعرض پیامبرﷺ به کاروان‌های قریش می‌داند.[۱] کارن آرمسترانگ نیز معتقد است:

«در زندگی صحراگردی، یکی از راه‌های آسان کسب ثروت، حمله به قبیله دیگر و ضبط دارایی آنان است. به همین جهت محمّدﷺ در سال ۶۲۳ دو گروه مهاجم برای حمله به کاروان‌ها را برسر راه آنان اعزام داشت».[۲]

اِبن‌وراق نیز به شکل اهانت‌آمیزی معتقد است پیامبراکرمﷺ به پیروان خود دستور می‌داد، به دیگران دستبرد بزنند و به‌جای اینکه با روش مشروع به وضع مالی‌اش سر و صورت بدهد، پیروانش را مجاز کرده بود، اموال و دارایی‌های دیگران را بگیرند.[۳]

فیلیپ‌کی. حتی رمز تأمین نیاز مادی مسلمانان مدینه را دلیل قطع‌طریق کاروان اهل مکّه در راه بازگشت از سوریه و تحت رهبری ابوسفیان می‌داند».[۴]

مؤلّف کتاب بیست‌وسه سال نیز به‌هنگام بحث پیرامون سریه النخله که به فرماندهی عبدالله‌بن‌جحش انجام گرفت می‌گوید:

«از دیرباز میان قبایل عرب این عادت متداول بود که برای رسیدن به مال و دولت به قبیله ضعیف‌تر هجوم کنند و مال و خواسته آنها را به چنگ آورند. برای مسلمین یثرب در آن زمان جز این راه، راه دیگری وجود نداشت. پس از سریه النخله هجوم به قافله‌های قریش و طایفه‌های مخالف، یگانه وسیله تأمین اوضاع مالی

---

۱. ویل دورانت، **تاریخ تمدن** (عصر ایمان)، ترجمهٔ ابوطالب صارمی و ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهری، چاپ سوم، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، صص ۲۱۴ و ۲۱۵.

۲. کارن آرمسترانگ، **زندگی‌نامه پیامبر اسلام**ﷺ، چاپ اول، تهران: حکمت، ۱۳۸۳، صص ۲۲۷ و ۲۲۸.

۳. ابن‌وراق، **اسلام و مسلمانی**، مترجم مسعود انصاری، امریکای شمالی: بی‌نا، ۲۰۰۰ م، ص ۲۰۳.

۴. **تصویر شیعه در دائرةالمعارف امریکانا**، ترجمه و نقد زیر نظر محمود تقی‌زاده داوری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲، ص۳۴۳.

مسلمین شد. سریه «النخلة» آغاز غزوه‌های دیگریست که اوضاع مالی و سیاسی حضرت محمّد و یارانش را بهبود می‌بخشد وآن را به‌سوی قدرت و استیلا بر شبه‌جزیره عربستان رهنمون می‌شود. اما حادثه‌ای که مستقیماً سبب تقویت بنیه مالی و ازدیاد شأن مسلمانان گردید دست انداختن بر اموال یهودیان یثرب بود».[۱]

مؤلّف کتاب بازشناسی قرآن نیز در تعابیر و جملات مشابه پیکارها و غزوات مسلمانان را چه با کفار و مشرکان و چه با یهودیان کسب مال و غنیمت می‌داند.[۲]

**نقد و بررسی**

گرچه در هر نبردی وجود انگیزه‌های مادی برای شرکت‌کنندگان در آن نبرد، فرضی محتمل است، امّا این امر بدان معنا نیست که تحلیل‌گر تاریخ بی‌آنکه به اسناد و مدارك به‌صورت جامع استناد جوید، متناسب با فضای ذهنی خود وجود این انگیزه مادی را مسلّم گرفته و آن را به مجموع سپاهیان نسبت دهد و حتّی در فرض مورد بحث، انگیزه مادی را به عنوان عاملی مقبول و مورد استفاده از سوی حضرت محمّد ﷺ و اسلام، برای تحقق اهدافی همچون امرار معاش و یا ترغیب افراد به اسلام، معرفی نماید.

تاریخ گواهی می‌دهد که اتّخاذ سیاست ایجاد الفت و مودّت در میان کلیه مسلمانان (بدون در نظر گرفتن بافت‌های مختلف قبیله‌ای و نژادی) از سوی حضرت محمّد ﷺ، پس از هجرت به مدینه و در همان دوران آغازین حضور پیامبراسلام ﷺ در این شهر، از طریق بستن قراردادها،[۳] پیمان اخوّت[۴] و...، نقش بسزایی در یاری رساندن انصار به مهاجرین و رفع نیاز مالی آنان ایفا کرد.

---

۱. علی دشتی، **بیست‌وسه سال**، ویرایش علیرضا ثمری، آلمان: نیما، ۲۰۰۳ م، ص ۴۹.

۲. مسعود انصاری، **بازشناسی قرآن**، چاپ ششم، تهران: نیما، ۱۳۷۸، صص ۵۸ ـ ۵۷.

۳. ابن‌هشام، **السیرة النبویه**، علق علیها عمر عبدالاسلام، الطبعه السابعه، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۰ ه‍ ج ۲، ص ۱۴۳؛ ابوالفداء الحافظ اسماعیل‌بن‌عمرابن کثیر الدمشقی، **البدایه و النهایه**، دقق دکتور احمد ابوملحم و ... بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ه‍ ج ۳، ص ۲۲۲؛ محمد حمیدالله، **الوثائق السیاسیه**، ترجمه محمود مهدوی‌دامغانی، تهران: بنیاد، ۱۳۶۵، ص ۵۱.

۴. ابن‌هشام، پیشین، ص ۱۴۶؛ ابن کثیر، پیشین، ص ۲۲۴؛ جعفرمرتضی عاملی، **الصحیح من سیرة النبی الاعظم ﷺ**، بیروت: دارالسیرة، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۵.

«وقتی که مهاجران به مدینه آمدند، انصار آنها را با آغوش باز پذیرفتند و در خانه‌های خود جای دادند، حتّی در بردن مهاجران به خانه‌های خود، با هم به رقابت پرداختند تا اینکه با قرعه، در میان خانه‌های آنان پخش شدند و انصار معیشت و زندگی آنها را تأمین کردند».[۱]

جابر می‌گوید:

«وقتی انصار، خرمای خود را برداشت می‌کردند، هریک آن را دو قسمت می‌نمودند. یکی کمتر از دیگری. سپس چوب درخت خرما را نیز در طرف کمترش قرار می‌دادند. آنگاه مسلمانان ( مهاجران ) را مخیّر می‌کردند تا قسمت بیشتر را خود بردارند و قسمت کمتر را به جهت چوب‌های نخل خود انصار بر می‌داشتند».[۲]

«انصار زمین‌های خالی خود را در اختیار پیامبرﷺ، می‌گذاشتند و آن زمین‌ها را به مهاجران می‌داند و آنها در آن خانه می‌ساختند.»[۳]

همکاری انصار آن‌چنان برجسته بود که قرآن کریم از این ایثار آنان چنین یاد می‌کند:

«و نیز کسانی راست که در سرای هجرت و ایمان پیش از ایشان جای گرفته‌اند. هر که را که به سوی آنان هجرت کرده است، دوست می‌دارند و در سینه‌های خویش از آنچه به آنان ( مهاجران ) داده شده نیازی نمی‌یابند و [ آنان ] را بر خویشتن برمی‌گزینند هرچند که خود بدان نیازمند باشند، و هر که از بخل و آز خویش نگاه داشته شود، ایشانند رستگاران».[۴]

---

۱. غلامحسین محرمی، **پژوهشی پیرامون انصار**، تهران: دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۸، صص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۲. محمدیوسف الکاندهلوی، **حیاة الصحابه**، علق علیه علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ هـ، ج ۱، ص ۳۲۸، ۳۲۹؛ شهاب‌الدین ابی‌الفضل احمدبن‌علی‌ابن‌حجرالعسقلانی، **فتح الباری بشرح صحیح البخاری**، راجعه فضی محب‌الدین الخطیب، قاهره: دارالریان للتراث، ۱۴۰۷ هـ، ج ۷، ص ۱۴۰، حدیث ۳۷۸۰، ۳۷۸۱ و ۳۷۸۲؛ ابن کثیر الدمشقی، پیشین، ص ۲۳۷

۳. غلامحسین محرمی، پیشین، ص ۱۳۷.

۴. و الّذین تبوّءو الدّار و الإیمان من قبلهم یحبّون من هاجر إلیهم و لا یجدون فی صدورهم حاجه ممّا أُوتوا و یؤثرون علی أنفسهم و لو کان بهم خصاصه و من یوق شحّ نفسه فاولئک هم المفلحون، الحشر(۵۹):۹.

برتولد اشپولر نیز در زمینه سیاست پیامبر اسلام، حضرت محمّدﷺ، برای رفع مشکل مالی مهاجرین می‌گوید:

«در آغاز، کار تأمین احوال اقتصادی و ایجاد رفاه برای پیروانش که از مکّه مهاجرت کرده بودند، دشواری‌هایی به وجود آورد. پیغمبر درصدد برآمد تا این دشواری‌ها را از طریق ایجاد رابطه خونی، در بین ساکنان تازه (مهاجران) و بومی‌ها (انصار) حلّ کند و از این مهم‌تر کوشید تا با صادر کردن یک حکم بلدی تمام اهل شهر را قطع‌نظر از دینی که دارند، وادارد که با هم در رفع اختلافات بکوشند و در حمایت از مسلمین تشریک مساعی کنند».[۱]

از سوی دیگر، در تعالیم اسلامی تأکید فراوانی بر کار و تلاش‌های سازنده کشاورزی، تجاری و... برای امرار معاش صورت گرفته است، بی‌آنکه غارت اموال دیگران به عنوان طریقی برای امرار معاش (آن‌چنان‌که در دوره جاهلیت مرسوم بوده است) مطرح شده باشد.[۲]

پیامبری که می‌فرماید: «هرکس بار معیشت خود را بر دوش مردم تحمیل کند، ملعون است»[۳]، چگونه می‌تواند انگیزه‌اش در جنگ‌ها «غارت برای امرار معاش» بوده باشد؟! آیا با رجوع به آیات جنگ و جهاد در قرآن کریم، باز هم می‌توان انگیزه کسب مال را در این نبردها به اسلام و حضرت محمّدﷺ نسبت داد؟!

---

۱. برتولد اشپولر، **جهان اسلام (دوران خلافت)**، ترجمه دکتر قمر آریان، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۳۴.

۲. در زمینه مستندات این نظر می‌توان رجوع نمود به آیات متعدّد قرآن کریم و روایات فراوانی که در باب‌های مختلف منابع حدیثی وارد شده است و نیز مباحث مطرح‌شده در کتاب محمد عبدالحی الکتانی، **نظام الحکومه النّبویّه** (التراتیب الإداریه)، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت: دارالارقم‌بن‌ابی‌ارقم، بی‌تا.

۳. ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب‌بن‌اسحاق الکلینی، **الکافی** (فروغ من الکافی)، صفحه علی‌اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران: دارالکتب اسلامیه، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۷۲.

در سوره مبارکه توبه[1]، قرآن کریم بر بُعد اخروی جهاد تصریح نموده و برتری این بُعد را بر متاع حیات دنیا، به طالبان دنیا گوشزد می‌کند. آیا این آیه و آیات دیگری که در همین راستا بیان شده است، خطوط کلی سیاست پیامبر ﷺ را در اقدام‌های نظامیش ترسیم نمی‌کند؟

به‌علاوه پیامبر اسلام ﷺ، تنها در موارد بسیار اندک و محدود به تصرّف اموال اقدام کردند، و در موارد دیگر با اینکه قدرت کافی برای انجام آن داشتند از این عمل خودداری نمودند. بنابراین مسلمانان اساساً از این راه مالی به دست نیاوردند بلکه هدف صرفاً تهدید بود، تا خانه و اموال مصادره‌شدهٔ مسلمانان در مکه آزاد گردد.

آنگاه که اموال مسلمانان هجرت‌کننده به مدینه در مکّه مورد غارت مشرکین مکّه قرار می‌گیرد، آیا می‌توان، اقدام پیامبر برای تهدید اموال کاروان ابوسفیان که عازم شام بود را در جریان جنگ بدر[2] نشانه انگیزه سوء حضرت ﷺ دانست؟ و این امر را بیانگر سیره ثابت آن حضرت در تصاحب اموال دیگران برای امرار معاش قلمداد نمود؟! بی‌تردید بین اتخاذ سیاست «مقابله به مثل» با سیاست «غارت برای امرار معاش» تفاوت فاحشی وجود دارد که این تحلیل گران به آن توجّه نکرده‌اند.

ادوارد گیبن، تاریخ‌نویس انگلیسی قرن هیجدهم، در این زمینه می‌گوید:

> «در عرصه طبیعت، هر انسانی از این حق برخوردار است که در برابر دشمن مسلح، دست به سلاح ببرد و از خود و دارایی‌اش دفاع کند و بدین وسیله تعرض و خشونت دشمنان را دفع نماید و یا حتی از آن پیش‌گیری کند».

---

۱. یا ایّها الذین ءامنوا ما لکم إذا قیل لکم انفروا فی سبیل الله اثّاقلتم إلی الأرض أرضیتم بالحیوة الدّنیا من الأخرة فما متاع الحیوة الدّنیا فی الأخرة إلّا قلیل. التوبه(۹):۳۸.

۲. ابن هشام، پیشین، ج ۲، ص ۲۴۹؛ محمدابن‌سعد، **الطبقات الکبری**، بیروت: دار بیروت، ۱۴۰۵ هـ، ج ۲، ص ۱۱؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، **انساب الاشراف**، حققه و قدم علیه سهیل زکار و ریاض زرکلی، الطبعه الاولی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ هـ، ج ۱، ص ۳۴۴.

حضرت محمدﷺ در انجام رسالت صلح‌جویانه و خیرخواهانه‌اش، به‌واسطه بی‌عدالتی و بیداد هموطنانش مورد ستم و تاراج قرار گرفته و از شهر خود رانده شده بود. تصمیم ایشان مبنی بر ایجاد ملتی مستقل، رانده‌شدگان مکه را به مراتب عالیه قدرت و اختیار ارتقا داده بود و بدین ترتیب، او از امتیاز مشروع «ائتلاف‌ها» و ترتیب دادن «جنگ‌های دفاعی» برخوردار می‌شد.[۱] پیامبر اسلام در اوج قدرت و پس از فتح مکّه، نه‌تنها به اموال دشمنان دیرینه‌اش تعرّض نکرد، بلکه حتّی پس از نبرد حنین به مشرکین تازه‌مسلمان‌شده که تا دیروز در جرگه دشمنان کینه‌توز او بودند، اموالی را تخصیص داد که مورد اعتراض یاران مدنی‌اش قرار گرفت.[۲] آیا این امور با انگیزه غارت و تصاحب اموال در اقدام‌های نظامی سازگاری دارد؟ برتولد اشپولر در زمینه برخورد پیامبر اسلامﷺ، با مکّیان پس از فتح مکّه می‌گوید:

«در سال ۶۳۰ ضربت قاطع فرود آمد. شهر تقریباً بدون مقاومت تسلیم شد و تأمین جانی و مالی کسانی که از جنگ دست بردارند و در خانه بمانند، تضمین شد و این نکته‌ای بود که پیغمبرﷺ در آن‌باره اصرار و تأکید ورزید. علاوه بر این، وی حسن نیّت صادقانه‌ای نسبت به مکّیان ابراز کرد. از لحاظ مادّی به‌قدری مزایا به آنها عطا کرد، که صحابه قدیم خود وی بنای اظهار ناخوشنودی نهادند و لازم شد از پیغمبر بشنوند که دلجویی این (المؤلفه قلوبهم)[۳] به وسیله مال امری است که کاملاً بر طبق امر الهی انجام یافته است. در جنگ خیبر برخی مسلمانان به زراعت و سِبزی‌کاری یهود تعرض می‌کردند و یهود از این بابت به رسول خداﷺ شکایت بردند.

---

۱. مینو صمیمی، محمدﷺ در اروپا (داستان هزار سال افسانه‌سازی و دروغ‌پردازی در غرب)، ترجمه عباس مهرپویا، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۲، صص ۹۸ و ۹۹.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، صص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۳. توبه(۹): ۶۰.

پیامبرﷺ دستور دادند تا مردم جمع شدند و آن حضرت پس از حمد و ثنای خداوند فرمودند یهودیان شکایت کرده‌اند که شما به سبزه‌زارها و مزارع ایشان تجاوز می‌کنید درصورتی‌که ما به ایشان در مورد خون‌ها و اموالشانِ امان داده‌ایم و معاهده بسته‌ایم، وهمچنین درباره زمین‌های آنها که در دست خودشان باقی مانده است، پیمان بسته‌ایم و با آنها معامله کرده‌ایم و نمی‌توان اموال کسانی را که با آنها پیمان داریم، تصرّف کنیم مگر در مقابل حق. پس از آن مسلمانان هیچ چیز از یهودیان نمی‌گرفتند، مگر اینکه پول آن را پرداخت می‌کردند و چه‌بسا یهودیان به مسلمانان می‌گفتند این سبزی را مجّانی به شما می‌دهیم! و آن‌ها بدون پرداخت قیمت از پذیرش آن خودداری می‌کردند».[1]

در جنگ خیبر پس از آنکه حضرت علیؑ از سوی پیامبر به عنوان فرمانده جنگ تعیین شد، پیامبرﷺ به علی دستور پیشروی داد،[2] جمله زیر، آخرین جمله‌ای بود که مقام فرماندهی بدرقه راه علیؑ ساخت:

«به خدا قسم اگر خداوند به‌وسیله تو یک تن را هدایت کند برایت بهتر از این است که شتران سرخ‌موی مال تو باشد (کنایه از اینکه پیروزی و غنایم نصیبت گردد)».[3]

آیا تأکید آن حضرتﷺ در اوج نبرد خیبر، بر مسئله هدایت حتّی یک نفر از دشمنان در مقابل پیروزی در میدان نبرد و کسب غنایم فراوان ، دلیلی گویا بر عدم وجود انگیزه کسب مال در جنگ‌ها از سوی آن حضرتﷺ نیست؟

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، **المغازی**، تحقیق دکتورمارسون جونس، الطبعة‌الثالثه، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ هـ / ۱۹۸۹ م، ج۲، ص ۶۹۱.

۲. جعفر سبحانی، **فروغ ابدیت**، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۵۰.

۳. فو الله لأن یهدی الله بک رجلاً واحداً خیر لک من أن یکون لک حمر النّعم، ابن‌حجرالعسقلانی، پیشین، ج ۷، ص ۵۴۴، حدیث ۴۲۱۰.

امّا درخصوص تحلیل مؤلّف کتاب بازشناسی قرآن نیز که کسب غنایم برای جلب پیروان بیشتر را از سوی پیامبر اسلام ﷺ به عنوان انگیزه اقدام‌های نظامی آن حضرت ﷺ ابراز داشته است، مؤلّف تنها با استناد به حمله پیامبر ﷺ به سه گروه یهودی (بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه) قصد پیامبر ﷺ از این حملات را کسب غنیمت و در نتیجه جلب افراد بیشتر به اسلام از این طریق، عنوان کرده است. حال آنکه، تاریخ به‌خوبی گواهی می‌دهد که حضرت محمّد ﷺ پس از هجرت به مدینه، با بستن قراردادهایی با اقوام مختلف یهود،[1] با آنان رفتار مسالمت‌آمیزی را در پیش گرفت و تنها پس از نقض پیمان از سوی هریک از سه گروه یهود بنی‌قینقاع،[2] بنی‌النضیر[3] و بنی‌قریظه[4] و تخلّف آنان از قراردادها و تعهداتشان برابر حکومت اسلامی پیامبر ﷺ، براساس مفاد همان قراردادها پیامبر ﷺ با آنها برخورد کرد، ضمن اینکه حمله‌ای اتفاق نیفتاد و بنی‌قینقاع و بنی‌نضیر تمام اموالشان را با خود بردند و حتی در و پنجره خانه‌های خود را کندند و بردند.

همان‌گونه که عنوان شد، نمی‌توان به‌طورکلی وقوع جنگ‌ها از سوی پیامبر ﷺ را به انگیزه مالی نسبت داد، تا چه رسد به اینکه از پیِ آن انگیزه مالی، جلب پیروان بیشتر را انگیزه اصلی پیامبر ﷺ عنوان کرد. از سوی دیگر، تأکید پیامبر ﷺ بر رعایت دقیق موازین شرعی در زمینه غنیمت‌ها از جمله شواهدی است که تحلیل فوق را ردّ می‌کند.

---

۱. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۶؛ ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، صص ۱۴۳ تا ۱۴۵؛ ابن‌کثیر، پیشین، ج ۳، ص ۲۲۲؛ وثائق، ص ۵۱.

۲. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۶ و... محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۲، ص ۲۹؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، پیشین، ج ۱، ص ۳۷۱؛ ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، **تاریخ الطبری**، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۲.

۳. محمدبن‌عمر واقدی، ج ۱، ص ۳۶۴ و... ؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۲، ص ۵۷؛ احمدبن یحیی بن جابر بلاذری، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۵؛ ابوجعفر محمدبن‌جریرطبری، پیشین، ج ۲، صص ۲۲۳ و ۲۲۴.

۴. محمدبن‌عمر واقدی، ج ۲، صص ۵۰۳ و ۵۰۴ و... ؛ ابن‌واضح یعقوبی، **تاریخ الیعقوبی**، بیروت: دار صادر، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲.

## گسترش اسلام به زور شمشیر

جان دیون پورت به هنگام ذکر اتّهاماتی که عدّه‌ای بر ضدّ پیامبر اسلام، حضرت محمّد ﷺ، مطرح کرده‌اند، می گوید: «محمّد ﷺ دینش را به‌وسیله شمشیر تبلیغ کرد، موجب تضییع خون‌هایِ زیاد گردید».[1] آبه دو ورتو (یکی از اعضای آکادمی هنر و ادبیات فرانسه) در رساله خویش با عنوان «در باب مؤلّف قرآن» گوید: «محمّد با لبه شمشیر به تبلیغ اسلام می‌پرداخت»[2] همچنین مؤلّف کتاب بیست‌وسه سال، درخصوص شخصیّت پیامبر در دوره مدینه در مقایسه با شخصیّت آن حضرت در دوره مکّه می گوید:

«هجرت نبوی مبدأ تاریخ و مصدر تحولی است بزرگ، ولی خود این رویداد معلول تحوّل شگرفی است که در شخصیّت حضرت محمّد ﷺ پدید آمده و سزاوار است زیر ذرّه بین روان شناسان و دانشمندان و جویندگان اسرار روح آدمی قرار گیرد. مردی زاهد و وارسته از آلودگی‌های زمان خود که دنیا را در مراحل آخرین خود تصوّر کرده و روز بازخواست را قریب‌الوقوع می‌داند، مردی که پیوسته به آخرت اندیشیده، قوم خود را به ستایش خداوند جهان دعوت می کند، زور وستم را نکوهش و افراط در خوشگذرانی و غفلت از حال مستمندان را ملامت می کند، چنین مردی که به روش مسیح سراپا شفقت است، یکباره مبدّل به جنگجویی می‌شود سرسخت و بی گذشت که می‌خواهد دیانت خود را به زور شمشیر رواج دهد لذا در مقام تأسیس دولتی بر می‌آید که در راه تحقق آن از هیچ‌گونه وسیله ای روی گردان نیست».[3]

و در جای دیگری از کتاب خویش می گوید:

---

۱. جان دیوت پورت، **عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن**، ترجمه سیدغلامرضا سعیدی، تهران: حاج‌محمدحسین اقبال و شرکاء، ۱۳۳۴هـ، ص ۱۷۹.

۲. مینو صمیمی، پیشین، ص ۲۸۴ .

۳. علی دشتی، پیشین، ص ۴۵.

«عامل مهم و اساسی پای گرفتن اسلام و انتشار آن، دم شمشیر، کشتن بی‌دریغ و شدت عمل بود و باید بی‌درنگ اضافه کرد که این روش، ابداع و ابتکار حضرت محمّد نیست بلکه از عادات و سنن قومی عرب سرچشمه می‌گیرد».[۱]

مؤلّف کتاب بازشناسی معتقد است جنگ با مخالفان اسلام، فرصتی بود تا مسلمانان دین و عقیده خود را به مغلوبین تحمیل کنند.[۲] پیامبراسلام ﷺ با مخالفانش با آتش و شمشیر رفتار می‌کرد، نه با آموزش‌های اخلاقی و معنوی. منطق محمّد ﷺ با مخالفانش عبارت بود از: «یا ایمان بیاورید، یا برده شوید و یا بمیرید».[۳]

**نقد و بررسی**

در دوره مدینه غزوات و سریه‌های متعددی بین مسلمانان و دشمنان اسلام واقع گردید که تماماً جنبهٔ دفاعی داشت. بی‌تردید در بسیاری از این نبردها، مسلمانان از شمشیر استفاده نمودند. اما اشتباه تحلیل‌گران فوق در اینجاست که استفاده پیامبر از شمشیر را به عنوان عامل مهمّ و اساسی گسترش اسلام معرفی نموده‌اند. و برخی از اینان تنها عادت اعراب در استفاده از شمشیر را، شاهدی بر درستی سخن خویش قرار داده‌اند. حال‌آنکه در تحلیل انگیزه پیامبر اسلام ﷺ، از جنگ‌هایش، می‌توان دفاع، نقض پیمان از سوی دشمن، مقابله به مثل، مانور نظامی و... را با مستندات تاریخی به اثبات رساند. البته تحلیل هریک از جنگ‌های پیامبر اسلام ﷺ و برشمردن علل آن، خود نوشتار مستقلی را طلب می‌کند و در این مختصر نمی‌گنجد. بنابراین، سخن مؤلفان فوق از سویی گفتاری غیرمستند و در نتیجه غیرمقبول از منظر یک تحقیق تاریخی است. از سوی دیگر به شهادت تاریخ، آن حضرت در دوره مکّه از هر نوع برخورد نظامی با مشرکین خودداری ورزید. حتّی آن زمان که فشار مشرکین بر مسلمانان تشدید یافت،

۱. همان، ص۹۶.

۲. مسعود انصاری، پیشین، ص ۵۷.

۳. همان، ص ۶۸.

حکم خروج از مکّه و هجرت به حبشه را برای رهایی از این فشار، صادر نمود.[۱] در جریان محاصره در شعب‌ابی‌طالب نیز راه نظامی را در پیش نگرفت.[۲] فشار فراوانی که مخالفان پس از وفات خدیجه و ابوطالب در سال ۱۰ بعثت بر او وارد نمودند[۳]، او را به استفاده از روش‌های قهرآمیز سوق نداد. تاریخ برای دوره مکّه، نمونه‌های فراوانی از تبلیغ و تلاش شخص نبی اکرم برای گسترش اسلام، که طبیعتاً قالب غیرنظامی داشت را، نقل کرده است.[۴]

گرچه در دوره مکّه، بسیاری از مکّیان و غیرمکّیان اسلام اختیار نمودند و چه‌بسا درگرویدنشان به اسلام از انگیزه‌ها و سطوح معرفتی متفاوتی برخوردار بودند، امّا به هرحال همان اعراب خشن و اهل جنگ و خون‌ریزی که مؤلّف از آنان یاد می‌کند، بی‌آنکه شمشیری بر بالای سرشان قرار گیرد هسته اوّلیه مسلمانان را تشکیل دادند. در دوره مدینه نیز همان عوامل غیرنظامیِ، در گسترش اسلام مؤثر بود. در موارد متعدّدی نیز تاریخ با صراحت بیشتری از تأثیر عوامل غیرنظامی در اسلام آوردن افراد همچون حقّانیت محتوای تعالیم اسلامی، سجایای اخلاقی پیامبر ﷺ و...، یاد کرده است. اسلام آوردن شخصیّت‌هایی همچون جُندُب‌بن جُناده (ابوذر)،[۵] عمروبن‌عَبَسه السلمی،[۶]

---

۱. محمداسحاق‌بن‌سیار، **سیره ابن‌اسحاق**، تحقیق سهیل زکار، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۶۸ش، ص ۱۷۴؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۱، صص ۲۰۳ و ۲۰۴؛ احمدبن‌ابی‌یعقوب‌بن‌جعفربن‌وهب، پیشین، ج ۲، ص ۲۹.

۲. احمدبن‌ابی‌یعقوب‌بن‌جعفربن‌وهب، پیشین، ج ۲، ص ۳۱؛ ابوالحسن‌علی‌بن‌الحسین‌بن‌علی‌المسعودی، **مروج الذهب و معادن الجواهر**، الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ هـ، ج ۲، ص ۳۱۱.

۳. محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۱، صص ۱۲۵ و ۲۱۱؛ ابن‌کثیر الدمشقی، پیشین، ج ۳، صص ۹۶، ۱۲۰ و ۱۲۵.

۴. ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، ص ۷۱؛ ابوعلی‌الفضل‌بن‌الحسن طبرسی، **اعلام‌الهدی**، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی، ۱۴۲۴هـ، ص ۷۰.

۵. ابن‌هشام، پیشین، ص ۱۴۱؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۴، ص ۲۱۹.

۶. محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۴، ص ۲۱۴؛ احمدبن‌ابی‌یعقوب‌بن‌جعفربن‌وهب، پیشین، ج ۲، ص ۲۳؛ شمس‌الدین‌محمدبن‌احمدبن‌عثمان الذهبی، **تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام (المغازی)**، تحقیق عمرعبدالسلام التدمری، الطبعه الثانیه، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۰هـ، ص ۱۴۰.

طلحه‌بن‌عبیدالله[1] و... که از مسلمانان اوّلیه به شمار می‌روند، مؤیّد این تأثیرگذاری است. مردی از طایفه «عنس» نزد پیغمبر آمد و شهادتین گفت. پیغمبر پرسید: «شهادت تو از طمع است یا از ترس؟» آن مرد گفت: یا رسول الله! تو مالی نداری تا از طمع باشد، و سرزمین من چندان از تو دور است که ارتش تو به آنجا نمی رسد تا از ترس باشد، مرا از خدا بیم دادند، ایمان آوردم.[2] شرق‌شناس مشهور، همیلتن گیب، در این خصوص می گوید:

«از نظر ما جای گفتگو نیست که تسلّطی که محمّد ﷺ بر اراده و عواطف اصحاب خود داشت، نتیجهٔ نفوذ شخصیت وی بود و اگر چنین شخصیتی نداشت آنان اعتنایی به ادعای پیغمبر نمی کردند. استمداد مردم مدینه از او به جهت سجایای اخلاقی وی بود نه به علت تعالیم دینیش. شک نیست که سرانجام این دوجنبه از زندگانی او حتّی در نظر اصحاب رسول، تفکیک‌ناپذیر گشت، همچنان‌که برای مسلمانان نسل‌های بعد حال بدین منوال بوده است».[3]

پس از پیمان عقبه اوّل و اعزام «مصعب‌بن‌عمیر» به یثرب به عنوان مبلّغ تعالیم اسلام،[4] بسیاری از مردم یثرب حتّی قبل از هجرت پیامبر ﷺ به این شهر، در پرتو تبلیغ اسلام مسلمان شدند.[5] به‌علاوه، تاریخ به‌صراحت برای دوره مدینه و در موارد متعدد، اعزام نیروهای تبلیغی پیامبر ﷺ برای گسترش اسلام را، به ثبت رسانده است. حتّی

---

۱. شمس‌الدین محمدبن‌احمدبن‌عثمان‌الذهبی، پیشین، صص ۱۳۹ و ۱۴۰.

۲. سیدعلی کمالی، خاتم النبیین ﷺ، تهران: اسوه، ۱۳۷۲، ص ۲۹۳.

۳. همیلتن گیب، اسلام، بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۵۱.

۴. ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، ص ۸۲؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۰؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، ج ۱، ص ۲۷۶؛ احمدبن ابی یعقوب بن جعفربن وهب، پیشین، ج ۲، ص ۳۸؛ ابوجعفر محمدبن جریر طبری، پیشین، ج ۲، ص ۸۸؛ ابوعلی فضل بن الحسن طبرسی، پیشین، ص ۷۴.

۵. احمدبن‌ابی‌یعقوب‌بن‌جعفربن‌وهب، پیشین، ج ۲، ص ۳۸؛ ابوعلی فضل‌بن‌الحسن طبرسی، پیشین، ص ۷۴؛ محمدباقر مجلسی، بحارالأنوار، الطبعه‌الثالثه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳هـ، ج ۱۹ ص ۱۱.

واقعه رجیع[1] و بئر معونه[2] که در آن مبلّغین اعزامی پیامبرﷺ مورد تعرض قرار گرفتند، پیامبرﷺ را از ادامه این سیاست باز نداشت.

عنایت ویژهٔ پیامبرﷺ به تبلیغ دین و اهتمام آن حضرت به اسلام آوردن افراد از طریق مسالمت‌آمیز، در مفاد قرارداد صلح حدیبیه[3] نیز به خوبی هویداست. آیا مباحثات فراوان پیامبرﷺ با مشرکین و همچنین با اهل کتاب، که در سُوَر متعدّد مکّی و مدنی قرآن کریم بدان پرداخته شده است،[4] دلیلی آشکار بر سیرهٔ پیامبر در تبلیغ دین و گسترش اسلام به شکل غیرنظامیِ آن نیست؟! برخی از اندیشمندان غربی نیز با توجه به مجموع عملکرد پیامبرﷺ در دوره حیاتشان، نظریه «گسترش اسلام به زور شمشیر» را دیدگاه غیر قابل قبولی دانسته‌اند:

۱. توماس کارلایل:

«درباره اینکه محمد اسلام را با شمشیر به پیش برده، سخن بسیار گفته‌اند. اگر مردم این را دلیل بر سستی و دروغی بودن دین او بگیرند اشتباه و حق‌پوشی بزرگی کرده‌اند. اینها می‌گویند: اگر شمشیر نبود اسلام پیش نمی‌رفت. من می‌پرسم این شمشیرها (و شمشیرزن‌های) اسلام را چه کسی به‌وجود آورد؟ غیر از قوه دین و ایمان بود که آنها را به‌وجود آورد؟ ... من معتقدم حق، خودبه‌خود به‌هرحال پیش می‌رود. آیا مگر این مسیحیّت

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، ص۱۲۳؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۲، ص ۵۵؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، پیشین، ج ۱، ص ۴۸۲؛ ابوجعفربن‌محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۲ ص ۲۱۳.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، ص۱۳۷؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۲، ص ۵۱؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، پیشین، ج ۱، ص ۴۸۱؛ ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۲، ص ۲۱۹.

۳. ابن‌هشام، پیشین، ج ۳، ص ۲۶۴.

۴. گرچه در این زمینه آیات بسیاری وجود دارد اما به عنوان نمونه می توان رجوع نمود به: آل عمران (۳): ۶۴، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۹۸ و... ؛ النساء (۴) ۱۵۳، ۱۷۱ و... ؛ المائده (۵): ۱۵، ۱۹، ۶۸ و....

نیست که گاهی شمشیر به کار می برد؟ آنچه که شارلمانی با قبایل «ساکسون» کرد در این‌باره کافی است... ».[۱]

۲. جان دیون‌پورت:

« این تصور (توهم) که در ذهن پاره‌ای اشخاص راه یافته و کسانی هنوز تصوّر می کنند که دینی را که قرآن تعلیم داد، به‌وسیلهٔ شمشیر تبلیغ شده است، اشتباه و خبط خارق‌العاده‌ای است. زیرا به‌وضوح همه صاحب‌نظران و متفکرین بی‌غرض، تصدیق دارند که دین محمّد که به‌وسیله آن نماز و زکات، جانشین خون قربانی-های بشری گردید، و دینی که به‌جای جنگ و جدال و نزاع دائم و مستمر، روح خیرخواهی و بشردوستی و فضائل اجتماعی را در نفوس دمید، و بنابراین بایستی در تمدّن اثر و نفوذ مهمّی داشته باشد، درحقیقت، خیر و برکتی بود برای جهان شرق. و بالاخره برای قلع و قمع بت‌پرستی، مانند موسی نیازمند آن نبود که بدون مضایقه، ابزار و آلات جنگی و وسایل خون‌ریزی را مورد استفاده قرار دهد».[۲]

۳. گوستاو لوبون:

«ما وقتی که فتوحات مسلمانان صدر اسلام را به‌دقّت ملاحظه نماییم و اسباب و علل کامیابی آنها را در نظر بگیریم، می‌بینیم که آنها درخصوص گسترش دادن مذهب از شمشیر استفاده نکرده‌اند، زیرا آنها همیشه اقوام شکست ـده را در قبول اسلام آزاد می گذاشتند...».[۳]

۴. فیلیپ جی.آدلر:

« برخلاف تصور همگانی و امروزی مسیحیان، اسلام به‌طور کلی با زور تحمیل نشد».[۴]

---

۱. علی آل‌اسحق خوئینی، **اسلام از دیدگاه اندیشمندان جهان**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰،ص ۱۹۴.

۲. جان دیون پورت، پیشین، صص ۱۱۳و۱۱۴.

۳. همان، صص ۲۶۰ و ۲۶۱.

۴. فیلیپ جی آدلر، **تمدن‌های عالم**، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: امیرکبیر،۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۲۹.

«شمشیر جهاد ارتش‌های عرب در سده هفتم میلادی در شبه‌جزیره عربستان اسلام را به‌سرعت به همه‌جا برد، اما در فرجام کار باید گفت جذابیت آخرین دین مهم دنیای غرب یعنی اسلام از سعه نظر آن نسبت به تمام عقاید و نژادهای انسان از همه‌رنگ، ناشی می‌شد و فهم آسان آن و تضمین رستگاری و بهشت، کسانی را مجذوب خود کرد که اصول عقاید ساده آن را پذیرفتند ... تفرقه میان مسیحیان ساکن خاور نزدیک و پاداش مالی برای فاتحان مسلمان و فرسودگی آن زمان بیزانسی‌ها و ایرانیان، انتشار اسلام را آسان کرد».[۱]

## کشتار مخالفان

درخصوص قتل و کشتار مخالفان توسط پیامبراکرم ﷺ و مسلمانان بسیار غلو شده است درحالی که، هیچ مستند تاریخی ندارند، تنها مورد قابل بحث، قضیهٔ بنی‌قریظه است که آن هم به دلایل مستدل، مورد غلو و اغراق قرار گرفته است. غربی‌ها نیز این واقعه را از منظر خودشان دیده‌اند. کسارل آرمسترانگ پس از بیان حکم پیامبر ﷺ درخصوص یهود بنی‌قریظه می‌گوید:

«محققان غربی، مانند ماکسیم رودنسون و دبیلو مونتگمری وات، عقیده دارند که این حادثه را نباید با استانداردهای قرن بیستم بررسی نماییم. جامعه اعراب قرن هفتم بسیار بدوی بود. حتی بدوی‌تر از جامعه‌ای که ۶۰۰ سال پیش از آن مسیح در آن زندگی کرده و انجیل بخشنده را به مردم عرضه داشته بود. در این مقطع تاریخی، اعراب هیچ دانشی نسبت به مفهوم قانون طبیعی حقوق بشر نداشتند. بسیار مشکل بلکه غیرممکن است که انسان‌ها بتوانند به این قانون دست یابند، مگر در لوای قانونمندی اجتماعی، مانند قوانینی که به‌وسیله امپراتوری‌های بزرگ آن زمان وضع

---

۱. همان، ص ۲۳۱.

می گردید. در زمان محمّد ﷺ مدینه احتمالاً به بیت‌المقدس در زمان پادشاهی داود (پیامبر) شبیه بوده، که به او قتل‌عام‌کننده مقدس لقب دادند و در یک زمان او دستور داد تا دویست فلسطینی را به نام خداوند قتل عام کرده و... بنابراین، در ابتدای قرن هفتم و آن هم در جامعه بدوی آن روز عربستان چگونه می توان توقّع داشت که یک رئیس، دستور مرگ هم‌پیمانان خیانت‌کار خود مانند بنی‌قریظه را صادر ننماید».[1]

رابرت ا. هیوم معتقد است، پیامبراکرم ﷺ از یهودیان مدینه انتقام خویش را گرفت.[2] در کتاب بازشناسی قرآن آمده است:

«محمّد قصد داشت هم برای ارضای پیروانش و هم برای انتقام گرفتن از اهالی مکّه که پیوسته او و دعوت نبوّتش را به مسخره و مضحکه می گرفتند، با لشکریان مکّه وارد یک جنگ اساسی شود و مخالفانش را در مکّه قلع‌وقمع کند».[3]

جان دیون‌پورت نیز که در مواضع متعدّدی از حضرت محمّد ﷺ دفاع کرده است، در این زمینه می گوید:

«محمّد در مورد انتقام اشتباهاتی داشته است. ولی اغلب آنها قابل اغماض است؛ زیرا مستثنیاتی در این زمینه دیده می‌شود که در راه امنیت و نظم به کار رفته است».[4]

## نقد و بررسی

تعداد کشته‌های یهود بنی‌قریظه، که مورد استناد برخی در ایراد تهمت‌های ناروا نسبت به پیامبر اسلام، حضرت محمّد ﷺ، قرار گرفته است، هم عقلاً و هم به‌لحاظ تاریخی فاقد

---

۱. کارل آرمسترانگ، پیشین، صص ۲۸۱ و ۲۸۲.

۲. رابرت هیوم، **ادیان زنده جهان**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ سوم، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۳.

۳. مسعود انصاری، پیشین، ص ۵۷.

۴. جان دیون‌پورت، پیشین، ص ۲۰۳.

مستندات قابل قبول است. برخی اندیشمندان اخبار نقل‌شده درخصوص کشتار بالای این دسته از یهود را جعلی دانسته و آن را مردود شمرده‌اند.[۱] از تأمّل در نتایج جنگ‌های پیامبر ﷺ، چنین برمی‌آید که در هیچ‌یک از حوادث دیگر، آمار کشته‌های دشمن بالا نبوده است. تسلیم شدن و تن دادن به هر حکمی که سعدبن‌معاذ (از اوسیان هم‌پیمان یهود بنی‌قریظه) صادر کند، منطبق بودن حکم سعدبن‌معاذ با حکم کتاب آسمانی یهود، قبیح‌تر بودن خیانت و شیوه عملکرد یهود بنی‌قریظه در مقایسه با طوایف دیگر یهود همچون بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر، خیبر، می‌تواند از جمله گزینه‌های قابل فرض برای تفسیر و توجیه این تفاوت باشد. از سوی دیگر، خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم، پیامبرش را در جایی که مشرکین قصد خدعه ندارند، به پذیرش صلح فرا خوانده است:

«اگر به صلح و آشتی گراییدند ـ تمایل نشان دادند ـ تو نیز به آن بگرای و بر خدا توکّل کن، که اوست شنوا و دانا. و اگر بخواهند تو را بفریبند، خداوند تو را بسنده است، اوست که تو را به یاری خود و به مؤمنان نیرومند کرد».[۲]

خود آن حضرت نیز در جریان صلح حدیبیه که در طیّ آن با اتخاذ سیاست‌هایی زمینه‌ساز انعقاد صلح بود، صلح‌طلبی خویش را حتّی برابر دشمنان دیرینه‌اش به اثبات رساند.[۳] از سوی دیگر، چگونه می‌توان پذیرفت پیامبری که به هنگام گسیل داشتن نیروهای نظامیش برای سرایا، آنان را به رعایت حال دشمن سفارش می‌کند، «قتل و کشتار مخالفان» انگیزه جنگ‌هایش بوده باشد؟! وقتی رسول خدا ﷺ گروهی را برای مأموریتی می‌فرستاد، فرمانده آنان را فرا می‌خواند و می‌فرمود: به نام خدا و با یاری خدا و در راه خدا و بر روش رسول خدا حرکت کنید. پیمان خود را نشکنید و خیانت

---

۱. سیدجعفر شهیدی، **تاریخ تحلیلی اسلام**، چاپ ۱۵،تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶، صص ۸۸ تا ۹۰.

۲. و إن جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله إنّه هو السمیع العلیم و إن یریدوا أن یخدعوک فإنّ حسبک الله هو الذی أیّدک بنصره و بالمؤمنین. الأنفال(۸): ۶۱ و ۶۲.

۳. ابی‌زکریا یحیی‌بن‌شرف النووی، **صحیح مسلم بشرح النووی**، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷هـ، ج۱۲، ص ۱۳۷.

مورزید و مُثله نکنید. درختان را قطع نکنید. پیران، کودکان و زنان را نکشید. هر مسلمانی چه پایین‌ترینشان باشد و چه برترینشان، اگر به یکی از مشرکین نظر حمایت دوزد، پس او در حمایت است تا آنکه کلام خدای را بشنود. پس اگر کلام خداوند عزّوجلّ را بشنود و از شما پیروی کند، برادر دینیتان است، و اگر خودداری ورزد پس از خداوند یاری طلبیده و او را به محل امنش بازگردانید.[1]

برای کسی که سیاستش در جنگ‌ها بر این پایه استوار است که در میادین نبرد آغازگر جنگ نباشد[2]، و حتّی به اعتراف دشمنش «سَلّا م‌بن‌مِشْکَم» یهودی، تا گلوگاه او را نگیرند، اقدام به جنگ نمی‌کند،[3] چگونه می‌توان ریختن خون دیگران را تمایلات درونی او دانست؟! از سوی دیگر، وجود مصادیق و شواهد مختلفی از لطف و رحمت نبی مکرّم اسلام ﷺ،[4] و وجود موارد متعدد از عفو و گذشت آن حضرت نسبت به دشمن شکست‌خورده، شاهدی گویا بر نادرستی این‌گونه تحلیل‌هاست. عفو آن حضرت در جریان فتح مکّه برای آن عدّه که به جنگ با مسلمانان برنخیزند،[5] و شدّت رأفت

---

۱. ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب الکلینی، پیشین، ج ۵، صص ۳۰، ۲۷ و ۲۸؛ محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۱۹، صص ۱۷۷ تا ۱۷۹؛ الحافظ ابوعبدالله‌محمدبن‌یزدی القزوینی، **سنن ابن‌ماجه**، علق علیه محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۲، ص ۹۵۳، حدیث ۲۸۵۸.

۲. جعفرمرتضی عاملی، پیشین، ج۵، ص ۳۸؛ سیدعلی کمالی، پیشین، ص ۴۰۴.

۳. محمدبن‌عمربن واقدی، پیشین، ج ۲، ص ۵۳۱.

۴. مصطفی دلشاد تهرانی، **سیره نبوی «المنطق عملی**، دفتر سوم: سیره مدیریتی»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۶۷؛ سیدعلی کمالی، پیشین، ص ۹۳.

۵. ابن‌هشام، پیشین، ج۴، ص ۵۱؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج۲، ص ۱۳۵؛ احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، پیشین، ج۱، ص ۴۵۱؛ احمدبن‌ابی‌یعقوب‌ابن‌واضح‌الیعقوبی، پیشین، ج۲، ص ۵۹؛ ابوجعفر محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۲، ص ۳۳۳؛ ابوالحسن علی‌بن‌الحسین‌بن‌علی المسعودی، پیشین، ج۲، ص ۳۱۴؛ **صحیح مسلم بشرح النووی**، پیشین، ج ۱۲، ص ۱۲۷؛ **تاریخ اسلام**، زیرنظر پی. ام هولت - آن. ک.س.لمبتون، ترجمه احمدآرام، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷، ص ۹۳؛ جرجی زیدان، **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمه علی جواهرکلام، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، صص ۳۷ و ۳۸.

پیامبر در این جریان، تا بدآنجاکه حتّی برخی از انصار زبان به طعنه گشایند،[1] و اعلام آن روز به عنوان روز رحمت[2] در مقابل کسانی که آن را روز کشتار اعلام نموده بودند،[3] گواهی صادق بر رفتار بزرگوارانه پیامبر با دشمنان دیرینه‌اش می‌باشد. آن حضرت در فتح مکّه سیره عفو و گذشت را در پیش گرفت.[4]

«از حدود ده‌بیست نفری که از عفو عمومی محروم شده بودند، چندین تن پس از آن بخشوده شدند، معاملهٔ حضرت محمّدﷺ با مردم مکه چندان کریمانه بود که چون خطر تازه‌ای از طرف شرق پیدا شد و همهٔ آنان را تهدید می‌کرد، ۲۰۰۰ نفر از ایشان به سپاه او پیوستند و در جلوگیری از آن خطر با او همراه شدند».[5]

گوستاو لوبون در زمینه ملاطفت پیامبرﷺ برابر دشمنانش می‌گوید:

«پس از جنگ بدر جریانات دیگری در میان حضرت محمّد و همسایگان مدینهٔ او اتفاق افتاد که در غالب آن پیش‌آمدها، غلبه و نصرت با آن‌جناب بود، و از خصوصیات او این بود که چون مغلوب می‌شد، مرعوب نمی‌شد، و چون فاتح

---

۱. **صحیح‌مسلم‌بشرح النووی**، پیشین، ج۱۲، ص ۱۳۳؛ الحافظ ابوبکر احمدبن‌الحسین‌بن‌علی‌بیهقی، پیشین، ج ۹، ص ۱۱۷؛ جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی‌بن‌محمدابن‌الجوزی، **المنتظم فی تواریخ الملوک و الامم**، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارلفکر، ۱۴۱۵هـ، ج۲، ص ۳۹۶.

۲. محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۲۱، ص ۱۰۹.

۳. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، ص ۴۸؛ ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۲، ص ۳۳۴؛ ابوالقاسم عبدالرحمن‌بن‌عبدالله‌بن‌احمدبن‌ابوالحسن الختعی السهیلی، **الروض الأنف فی تفسیر السیره النبویه لابن‌هشام**، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا، ج ۴ ص ۱۶۲ ؛ محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۲۱، ص ۱۰۹.

۴. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، صص ۵۱ تا ۵۳ ؛ الحافظ سلیمان‌بن‌اشعث السجستانی ابوداود، **السنن ابی داود**، بیروت: دارالجنان للطباعه و مؤسسه الکتب الثقافه، ۱۴۰۹هـ، ج ۲، ص ۶۵، حدیث ۲۶۸۳.

۵. **تاریخ اسلام** (کمبریج)، پیشین، صص ۹۳ و۹۴.

و پیروز می گشت از حدّ اعتدال پا بیرون نگذاشته مغرور نمی‌شد و هیچ گاه با دشمنانش به‌سختی رفتار نکرد، ...».[۱]

«پس از اینکه به شهر مکّه درآمد با قریشی که در طول بیست سال دست از آزار و دشمنی او نکشیده بودند، و از هرگونه اذیت و عنادی درباره او فروگذار ننموده بودند، با کمال مهربانی و ملاطفت رفتار کرد، و با سختی توانست آنها را از دستبرد یاران خشمگین خود (که درصدد انتقام از ایشان بودند) نگهداری فرماید».[۲]

عفو و گذشت پیامبر، ﷺ نسبت به آزار و کینه‌ورزی‌های اعراب و پذیرش مخالفان دیروز در عام الوفود،[۳] و بسیاری از موارد دیگر که در تاریخ به ثبت رسیده است، تنها نمونه‌هایی چند از برخوردهای ملاطفت‌آمیز و پُرمهر و محبّت پیامبر ﷺ است که تاریخ از خود به یادگار گذاشته است. سیاست حضرت محمّد ﷺ جهت آزادسازی اسرای جنگ بدر،[۴] برخورد بزرگوارانه آن حضرت ﷺ درخصوص اسرای هوازن،[۵] رعایت نکات عاطفی حتّی نسبت به اسرای دشمن در جنگ خیبر، و همچنین به هنگام فروش أسرا و...، از دیگر دلایل قاطع بر عدم وجود چنان تمایلات درونی در آن حضرت ﷺ بود. یا با توجّه

۱. گوستاو لوبون، **تاریخ تمدن اسلام و عرب**، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران: کتابفروشی اسلامیه، بی‌تا، ص ۱۰۷.

۲. همان، ص ۱۰۹.

۳. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، ص ۲۰۳؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۱؛ احمدبن‌ابی‌یعقوب‌ابن‌واضح الیعقوبی، پیشین، ج ۲، ص ۷۹؛ ابوجعفربن‌محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ج ۲، ص ۳۶۳؛ جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی‌بن‌محمدابن‌الجوزی، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۶.

۴. محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۲، صص ۱۸ و ۲۲.

۵. ابن‌هشام، پیشین، ج ۴، صص ۱۲۷تا ۱۲۹؛ ابن‌حجر العسقلانی، پیشین، ج ۷ ص ۶۲۷، حدیث ۴۳۱۸؛ الحافظ سلیمان‌بن‌اشعث السجستانی ابوداود، پیشین، ج ۲، ص ۶۹، حدیث ۲۶۹۳ و ۲۶۹۴؛ ابوبکراحمدبن‌الحسین البیهقی، **دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه**، علق علیه عبدالمعطی قلعجی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق، ج ۵، صص ۱۹۰ تا ۱۹۵؛ ابوالقاسم عبدالرحمن‌بن‌عبدالله الخثعمی السهیلی، پیشین، ج ۴، ص ۲۶۵.

به شواهد و قرائن متعدّد فوق، وصف پیامبر ﷺ به «پیامبر خون و کشتار» دیگر جایگاهی خواهد داشت؟! آن هم پیامبری که خود اصحابش را از داشتن انگیزه‌های ناصواب جاهلی به سوی انگیزه‌های متعالی دینی در جهاد سوق می‌داد.[۱]

## نفی برخی از سنت‌های رایج اعراب

کارن آرمسترانگ در مورد صدور فرمان پیامبر حضرت محمّد ﷺ به عبدالله‌بن‌جحش به هنگام گسیل داشتن وی به‌سوی یکی از کاروان‌های قریش می‌گوید:

> «این دستور درست در انتهای ماه رجب (ژانویه ۶۲۴) صادر شد، و زمانی که جنگ در سراسر عربستان به علّت ماه‌های حرام تعطیل بود ... محمّد مطمئناً در صدور این فرمان نظر خاصّی را اعمال می‌نمود. او می‌خواست قانون ماه مقدّس را که از بت‌پرستی سرچشمه می‌گرفت، بشکند... سعی داشت کارها را به‌صورت آزمایش و خطا پیش ببرد. او کاملاً آماده بود تا مسئله ماه‌های مقدّس را از سر راه خود بردارد. به‌نظر او این ماه‌ها دارای ارزش دینی نبودند».[۲]

### نقد و بررسی

مؤلف برای اثبات وجود چنان انگیزه‌ای در پیامبر اسلام ﷺ به هنگام گسیل داشتن عبدالله‌بن‌جحش، جز وقوع حادثه (کشته شدن یکی از مشرکین) در ماه رجب که از جمله

---

۱. جاء رجل إلی النّبیّ صلّی لله علیه و سلّم فقال: الرّجل یقاتل للمغنم، و الرّجل یقاتل للذکر، و الرّجل یقاتل لیری مکانه، فمن فی سبیل الله؟ قال: من قاتل لتکون کلمه الله هی العلیا فهو فی سبیل الله» ابن‌حجر العسقلانی، پیشین، ج ۶، ص ۳۳، حدیث ۲۸۱۰.

«سئل النّبیّ ﷺ عن الرّجل یقاتل شجاعةً، و یقاتل حمیّةً، و یقاتل ریاءً. فقال رسول الله ﷺ من قاتل لتکون کلمة الله هی العلیا، فهو فی سبیل الله». الحافظ ابوعبدالله محمدبن‌یزید القزوینی، پیشین، ج ۲، ص ۹۳۱، حدیث ۲۷۸۳.

۲. کارن آرمسترانگ، پیشین، صص ۲۲۹ و ۲۳۰.

ماه‌های حرام بوده است، مستندی ارائه نمی‌دهد. گرچه برخی اعزام این نیرو از سوی حضرت محمّدﷺ را در ماه رجب عنوان نموده‌اند، امّا برخی دیگر مأموریّت واگذارشده از جانب پیامبرﷺ به این عدّه را در ماه جمادی‌الاخر نقل کرده‌اند.[۱] بر طبق برخی اخبار، شرکت‌کنندگان در این سریه نیز درحالی مرتکب قتل شدند، که تصوّر می‌کردند در ماه حرام قرار ندارند[۲] و یا نسبت به اینکه در ماه حرام قرار دارند، ابهام داشتند.[۳] برخی نیز تصریح کرده‌اند که پیامبرﷺ مأموریت این عدّه را کسب اطّلاعات از دشمن تعیین نمودند.[۴] با این فرض ارتکاب قتل از سوی این عدّه، خارج از چارچوب تعیین‌شده برای

---

۱. ابوزید احمدبن‌سهل بلخی، **البدء و التاریخ**، بیروت: دارالکتب علیمه، ۱۴۱۷هـ ، ج ۲، ص ۷۲ ؛ ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، تاریخ طبری، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۷ ؛ ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، **جامع البیان**، ج ۲، ص ۳۴۸ ؛ ابوجعفرمحمدبن‌الحسن الطوسی، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد حبیب قصیرالعاملی، بیروت: درا احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۶ ؛ حسین‌بن‌علی الخزاعی النیشابوری (ابوالفتوح رازی)، **روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن**، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۳، صص ۱۹۵و۱۹۶؛ عبدالرحمن‌بن‌الکمال جلال‌الدین السیوطی، **الدر المنثور فی التفسیر المأثور**، بیروت: درالفکر، ۱۴۰۳هـ ، ج ۱، ص ۶۰۲ ؛ جعفر مرتضی‌العاملی، پیشین، ج ۴، ص ۳۳۵.

۲. ابوجعفربن‌محمدبن‌جریر طبری، **جامع البیان** ، ج ۲، صص ۳۴۹ و ۳۵۱ ؛ عبدالرحمن‌بن‌الکمال السیوطی، پیشین، ج ۱، صص ۶۰۱ و ۶۰۲.

۳. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴؛ محمدبن‌سعد، پیشین، ج ۲، ص ۱۰؛ ابوجعفر محمدبن‌جریر طبری، **تاریخ الطبری**، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۸ ؛ ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، **جامع البیان**، ج ۲، ص ۳۵۰ ؛ ابوبکر احمدبن‌الحسین البیهقی، **دلائل النّبوّه**، ج ۳، ص ۱۷ ؛ ابوالفتوح رازی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۶؛ عبدالرحمن‌بن‌الکمال السیوطی، پیشین، ج ۱، ص ۶۰۰ .

۴. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶؛ تاریخ الیعقوبی ج ۲، صص ۶۹ و ۷۰ ؛ ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، ص ۲۴۴؛ ابوجعفر محمدبن‌جریر طبری، **تاریخ الطبری**، ج ۲، ص ۱۲۵؛ ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، **جامع‌البیان**، ج ۲،ص ۳۴۸ ؛ ابوبکر احمدبن‌الحسین البیهقی، پیشین، ج ۳، ص ۱۸؛ ابوالفتوح رازی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۵؛ شمس‌الدین‌محمدبن‌احمدبن‌عثمان الذهبی، پیشین، ص ۴۸؛ محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۱۹،صص ۱۸۸و۱۸۹؛ محمد حمیدالله، پیشین، ص ۵۹.

آنان بوده است. از سوی دیگر، عکس‌العمل منفی پیامبر ﷺ[1] برابر عملکرد نیروهای اعزامی پس از بازگشت آنان به مدینه، گویای عدم رضایت آن حضرت ﷺ از وقوع چنان حادثه‌ای در ماه حرام می‌باشد. حال چگونه می‌توان انگیزه حضرت محمّد ﷺ را در این سریّه شکستن قانون ماه مقدّس و... عنوان نمود؟!

ضمن آنکه، حرمت قتال در ماه‌های حرام از حرام‌های الهی و از سنّت‌های به جای‌مانده از زمان حضرت ابراهیم ؑ و اسماعیل ؑ بوده[2] و قاعدتاً پیامبر اسلام ﷺ نیز به عنوان پیرو آیین توحیدی ابراهیمی، با آن به مخالفت برنمی‌خواست. به‌علاوه تحلیل مذکور به‌صراحت با آیات قرآن‌کریم به عنوان محور اصلی تعالیم نبیّ مکرّم اسلام ﷺ نیز ناسازگار است، زیرا در این آیات، علاوه بر تأیید حرام بودن این ماه‌ها، رعایت حرمت ماه‌های مذکور مورد تأکید نیز قرار گرفته است. قرآن مجید می‌فرماید:

«تو را از کارزار کردن در ماه حرام پرسند، بگو کارزار کردن در آن [کاری] بزرگ است ...»[3]

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، [شکستن حرمت] نشانه‌های خدا را روا مدارید و نه [شکستن حرمت] ماه حرام ...»[4]

---

۱. فلما قدموا علی رسول الله صلی الله علیه و سلم ... قال لأصحابه: ما أمرتکم بالقتال فی الشهر الحرام، محمدبن عمر واقدی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶. در این زمینه همچنین رجوع کنید به: ابوجعفرمحمدبن جریری طبری، تاریخ الطبری، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۶؛ ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، **جامع البیان**، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۸؛ ابوزید احمدبن‌سهل بلخی، پیشین، ج ۲،ص ۷۲؛ ابوبکراحمدبن‌الحسین البیهقی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹؛ ابوالفتوح رازی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۷؛ شمس‌الدین محمدالذهبی، پیشین، ص ۵۰؛ محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۱۹، صص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ محمدباقر محقق، **نمونه بیّنات در شأن نزول آیات**، چاپ ششم، تهران: اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۷۷.

۲. ابوالقاسم عبدالرحمن‌بن‌عبدالله السهیلی، پیشین، ج ۳، ص ۴۵.

۳. یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فیه قل قتال فیه کبیر و صدّ عن سبیل الله و کفر به و المسجد الحرام...، البقره (۲): ۲۱۷.

۴. یا ایّها الذین ءامنوا لا تحلّوا شعائر الله و لا الشهر الحرام... ، المائده (۵): ۲.

«خداوند کعبه خانه شکوهمند را وسیله برپایی مردم قرار داد و [ نیز ] ماه حرام را ...».[۱]

## نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این نوشتار آمده است، چنین برمی‌آید که حضرت محمّد ﷺ اقدام‌های نظامی خویش را با هدف «کسب غنایم برای امرار معاش و جلب پیروان بیشتر»، «گسترش اسلام به زور شمشیر»، «قتل و کشتار مخالفان»، «نفی برخی از سنت‌های رایج اعراب»، آن‌چنان‌که برخی تحلیلگران بر آن پای فشرده‌اند، انجام نداده است.

بسیاری از تحلیل‌های نادرست درخصوص اقدام‌های نظامی حضرت محمّد ﷺ، بدون استناد به اسناد و مدارک تاریخی، و تنها از سرِ ظنّ و گمان باطلِ تحلیل‌گر ارائه شده است. درخصوص برخی تحلیل‌گران که دچار اشتباه‌های فاحشی شده و از تعابیر زشت و غیرعلمی درخصوص نبیّ مکرّم اسلام استفاده کرده‌اند، به‌نظر می‌رسد راهی جز این باقی نمی‌ماند که یا سوء نیّت و عناد، و یا اطلاعات سطحی و اندکشان را با اسلام، عامل تحلیل‌ها و تعابیرشان بدانیم. گرچه در برخی تحلیل‌ها مستنداتی از حوادث تاریخی مشاهده می‌شود، امّا عدم تحقیق کافی پیرامون آن حوادث، موجبات سوءبرداشت تحلیل‌گر را فراهم آورده است. در مواردی نیز توجّه به یک حادثه و عدم توجّه به مجموع حوادث دوره نبیّ اکرم، که می تواند مفسّر سیره آن حضرت در زمینه جنگ‌ها باشد، عامل سوءبرداشت تحلیل‌گر بوده است.

---

۱. جعل الله الکعبه البیت الحرام قیاما للناس و الشهر الحرام ...، المائده (۵): ۹۷.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

آدلر، فیلیپ جی، **تمدن‌های عالم**، ترجمه محمدحسین آریا، چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.

آرمسترانگ، کارن، **زندگی‌نامه پیامبر اسلام محمّد** ﷺ، چاپ اول، تهران: حکمت، ۱۳۸۳ش / ۱۴۲۵ق.

آل‌اسحق خوئینی، علی، **اسلام از دیدگاه دانشمندان جهان**، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اردیبهشت ۱۳۷۰.

ابن‌الجوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی‌بن‌محمد، **المنتظم فی تواریخ الملوک و الأمم**، تحقیق: الدکتور سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ه/ ۱۹۹۵م.

ابن‌حجر العسقلانی، شهاب‌الدین ابی‌الفضل احمدبن‌علی، **فتح الباری بشرح صحیح البخاری**، راجعه قصی محبّ الدین الخطیب، الطبعه الاولی، القاهره: دارالریان للتراث، ۱۴۰۷ ه /۱۹۸۶م.

ابن‌سعد، محمّد، **الطبقات الکبری**، بیروت: دار بیروت، ۱۴۰۵ه / ۱۹۸۵م .

ابن‌کثیر الدمشقی، ابوالفداء الحافظ اسماعیل‌بن‌عمر، **البدایه و النهایه**، دقق اصوله و حقّقه دکتور احمد ابوملحم و دکتور علی‌نجیب عطوی و الأستاذ فؤاد السید و الأستاذ مهدی ناصرالدین و الأستاذ علی عبدالساتر، الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ه / ۱۹۸۵م.

ابن‌ماجه، الحافظ ابوعبدالله محمّدبن‌یزید القزوینی، **سنن إبن‌ماجه**، علّق علیه محمّد فؤاد عبد الباقی، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

ابن‌واضح الیعقوبی، احمدبن‌ابی‌یعقوب‌بن‌جعفربن وهب، **تاریخ الیعقوبی**، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

ابن وراق، **اسلام و مسلمانی**، برگردان مسعود انصاری، چاپ اوّل، آمریکای شمالی: بی‌نا، ۱۳۷۸ ش / ۲۰۰۰ م.

ابن‌هشام، **السیره النبویه**، علّق علیها عمر عبدالسلام تدمری، الطبعه السابعه، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۲۰ ه / ۱۹۹۹م.

ابوالفتوح رازی، حسین‌بن‌علی‌بن‌محمدبن‌احمد الخزاعی النیشابوری، **روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن**، به کوشش و تصحیح محمّد جعفر یاحقی، محمّد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۰.

ابوداود، الحافظ سلیمان‌بن‌الأشعث السّجستانی، **سنن ابی‌داود**، الطبعه الاولی، بیروت: دارالجنان و مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۹ هـ / ۱۹۸۸م.

اسحاق‌بن‌یسار، محمّد، **سیره ابن‌اسحاق** (المسمّاه بکتاب السیر والمغازی)، تحقیق سهیل زکّار، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، زمستان ۱۳۶۸ه ش - ۱۴۱۰ه ق. (افست دارالفکر، ۱۳۹۸ه - ۱۹۷۸ م، الطبعه الاولی).

اشپولر، برتولد، **جهان اسلام** (دوران خلافت)، ترجمه دکتر قمر آریان، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.

انصاری (روشنگر)، مسعود، **بازشناسی قرآن**، چاپ ششم، تهران: نیما، ۱۳۷۸.

البلاذری، احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر، **انساب‌الاشراف**، حقّقه و قدّم علیه: الدکتور سهیل زکّار و الدکتور ریاض زرکلی، الطبعه الاولی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ه / ۱۹۹۶م.

البلخی، ابوزیداحمدبن‌سهل، **کتاب البدء و التاریخ، وضع حواشیه خلیل عمران المنصور**، الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ه - ۱۹۹۷ م.

البیاضی، زین‌الدین‌ابو محمّدعلی‌بن‌یونس العاملی النباطی، **الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم**، تصحیح وتعلیق محمّدباقر البهبودی، الطبعه الاولی، بیروت: المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه، بی‌تا. (افست مطبعه الحیدری، ۱۳۸۴).

البیهقّی، ابوبکر احمدبن‌الحسین، **دلایل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه**، علّق لدکتور عبدالمعطی قلعجی، الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتب العلمیّه، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م.

البیهقی، الحافظ ابوبکر احمدبن‌الحسین‌بن‌علی، **السّنن الکبری**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۳ه/ ۱۹۹۲م. الذهبی، شمس‌الدین‌محمدبن‌احمدبن‌عثمان، **تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام** (السیرةالنبویة)، تحقیق: الدکتور عمر عبدالسلام التدمری، الطبعه الثانیه، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۹ هـ / ۱۹۸۹م.

الذهبی، شمس‌الدین محمدبن‌احمد بن عثمان، **تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام ( المغازی)**، تحقیق‌الدکتور عمر عبدالسلام التدمری، الطبعه الثانیه، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ ه / ۱۹۹۰م.

السّهیلی، أبوالقاسم عبدالرحمن‌بن‌عبدالله‌بن‌احمدبن‌ابوالحسن الخثعمی، **الروض الأنف فی تفسیر السیره النبویّه لابن‌هشام**، الطبعه‌الاولی، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

الخادم الحسینی العربشاهی، ابوالفتح‌بن‌مخدوم، **مفتاح الباب**، حقّقه و قدّم علیه مهدی محقّق، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.

السیوطی، الحافظ جلال‌الدّین عبدالرّحمن‌بن‌ابوبکر، **لباب النقول فی اسباب النّزول**، علّق علیه عبدالرازق المهدی، الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۲۳ ه / ۲۰۰۳م.

السّیوطی، عبدالرحمن‌بن‌الکمال جلال‌الدّین، **الدّر المنثور فی التفسیر المأثور**، الطبعه الاولی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ ه / ۱۹۸۳م.

الطبرسی، ابوعلی الفضل‌بن‌الحسن، **اعلام الوری باعلام الهدی**، صحّحه و علّق علیه علی اکبر الغفاری، الطبعه الاولی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۴ ه /۲۰۰۴م.

الطبری، ابوجعفرمحمدبن جریر، **تاریخ الطبری (المعروف بتاریخ الأمم و الملوک)**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.

الطبری، ابوجعفرمحمّدبن جریر، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**،بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ ه / ۱۹۸۸م.

الطوسی، شیخ الطائفه ابوجعفرمحمّدبن‌الحسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

الکاندهلوی، محمّدیوسف، **حیاةالصحابه**، علّق علیه علی شیری، الطبعه الاولی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ ه / ۱۹۸۶م.

الکلینی الرازی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب‌بن‌اسحاق، **الکافی** (الفروع من الکافی)، صحّحه و علّق علیه علی اکبر الغفاری، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، بهار ۱۳۶۷.

الکتّانی الادریسی الحسنی الفاسی، محمّد عبدالحیّ، **نظام الحکومه النّبویّه** (المسمّی التراتیب الاداریه)، تحقیق عبدالله الخالدی، بیروت: شرکه دارالارقم‌بن‌ابی‌الارقم، بی‌تا.

المسعودی الهذلی، ابوالحسن‌علی‌بن‌الحسین‌بن‌علی، **مروج الذهب و معادن الجوهر**، شرحه وقدم له الدکتورمفید محمد قمیحه، الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ه‍ /۱۹۸۶م.

**تاریخ اسلام**، پژوهش دانشگاه کیمبریج، زیر نظر: پی.ام.هولت ـ آن.ک.س.لمبتون، ترجمه: احمد آرام، تهران: چاپ اول، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۷.

**تصویر شیعه در دائرةالمعارف امریکانا** (ترجمه و نقد مقالات شیعی دائرةالمعارف امریکانا)، زیر نظر محمود تقی‌زاده داوری، چاپ اوّل،تهران: امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل، زمستان ۱۳۸۲.

حسنی، علی‌اکبر، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، چاپ اوّل،تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

حمیدالله، محمّد، **وثائق** (نامه‌های حضرت ختمی مرتبت و خلفای راشدین) (ترجمه کتاب مجموعه الوثائق السیاسیه)، ترجمه و تحشیه محمود مهدوی دامغانی، چاپ اول، تهران: بنیاد، ۱۳۶۵.

دشتی، علی، **بیست‌وسه سال**، ویرایش علیرضا ثمری، آلمان: نیما، ژانویه ۲۰۰۳.

دلشاد تهرانی، مصطفی، **سیره نبوی «منطق عملی، دفتر سوم: سیره مدیریتی»**، چاپ اوّل، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، زمستان ۱۳۷۳.

دورانت، ویل، **تاریخ تمدّن (عصر ایمان)**، ترجمه ابوطالب صارمی و ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهری، چاپ سوم، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

دیون‌پورت، جان، **عذر تقصیر به پیشگاه محمّد و قرآن**، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، تهران: شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکاء، ۱۳۳۴.

زیدان، جرجی، **تاریخ تمدّن اسلام**، ترجمه و نگارش علی جواهر کلام، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.

سبحانی، جعفر، **فروغ ابدیت**، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، دی ۱۳۶۷.

سیوری حلّی، مقدادبن‌عبدالله محمّد بن حسین (معروف به فاضل مقداد)، **النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر**، حقّقه و قدّم علیه مهدی محقّق، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.

شهیدی، سید جعفر، **تاریخ تحلیلی اسلام**، چاپ پانزدهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.

**صحیح مسلم بشرح النووی**، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ه ـ ۱۹۸۷م.

صمیمی، مینو، **محمّد ﷺ در اروپا** (داستان هزار سال افسانه سازی و دروغ پردازی در غرب)، ترجمه عباس مهر پویا، چاپ اوّل، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۲.

کمالی، سید علی، **خاتم‌النبیین ﷺ**، چاپ اوّل، تهران: اسوه (وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه)، ۱۳۷۲.

گیب، همیلتن، اسلام، بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

لوبون، گوستاو، **تاریخ تمدن اسلام و عرب** (ترجمه حضاره العرب)، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران: کتابفروشی اسلامیه، بی‌تا.

مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار**، الطبعه الثانیه، بیروت: دار إحیاء التراث العربی (مؤسسه الوفاء)، ۱۴۰۳ه / ۱۹۸۳م.

محرّمی، غلامحسن، **پژوهشی پیرامون انصار**، چاپ اوّل، تهران: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، تابستان ۱۳۷۸.

محسن الفقیه، محمّد، **الموسوعه الکبری فی غزوات النبی الأعظم**، الطبعه الأولی، بیروت: مؤسسه الفقیه، ۱۴۱۸ ه / ۱۹۹۷م.

محقق، محمّدباقر، **نمونه بیّنات در شأن نزول آیات**، چاپ ششم، تهران: اسلامی، فروردین ۱۳۶۴.

مرتضی العاملی، جعفر، **الصحیح من سیره النبی الأعظم ﷺ**، بیروت: دارالسیره، بی‌تا.

واقدی، محمّدبن‌عمربن‌واقد، **کتاب المغازی**، تحقیق الدکتور مارسدن جونس، الطبعه الثالثه، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ه / ۱۹۸۹ م.

هیوم، رابرت، **ادیان زنده جهان**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

# بخش پنجم

## سیاست خارجی دولت نبوی

# شرایط شکل‌گیری و چارچوب سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ

دکترجلال درخشه*

## مقدمه

شکل گیری دولت اسلامی در مدینه و نهادینه شدن آن به عنوان یک سازمان عالی سیاسی در جزیرةالعرب، حیات سیاسی و معنوی متفاوتی را نه‌تنها برای اعراب، بلکه برای تاریخ بشر رقم زد و شرایط را برای اجرای کارویژه‌های یک دولت الهی فراهم آورد. بدون تردید کندوکاو و بررسی ابعاد مختلف این دولت برای مسلمانان اهمیت و ضرورت بنیادین دارد. از یک طرف حیات این دولت حیاتی، وحیانی بود که اصول و اهداف آن را وحی الهی تشکیل می‌داد و از سوی دیگر پیامبراکرم ﷺ به عنوان رئیس این دولت، سیره‌ای از خود به جای گذاشت که آیینهٔ تمام‌نما و الگوی راستین حاکم الهی برای مسلمانان است.

یکی از جنبه‌های مهم و قابل پژوهش در باب این دولت، نحوهٔ تعامل آن در روابط خارجی چه در چارچوب تقسیم‌بندی فقهی آن یعنی جغرافیایی عقیدتی دارالاسلام و دارالکفر و سنجش روابط بین آن‌ها و چه در قالب روابط بین دولت‌ها در مفهوم مدرن آن است؛ چراکه این موضوع را می‌توان هم در چارچوب علایق خاص موجود در

---

* استادیار علوم سیاسی و رئیس دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

سنت فقهی و عقیدتی اسلام بررسی نمود و هم درقالب روابط متقابل دولت‌ها به معنای امروزی آن. البته بدیهی است که بررسی در باب سیاست خارجی در جهان امروز مبتنی بر وجود و پذیرش واحدهای سیاسی و الگوی دولت ـ ملت و جغرافیای سیاسی خاص آن قابل توضیح است.

بدون تردید چنین نگرشی در جهان قدیم و به‌ویژه درقالب دولتی مذهبی، تفاوت‌هایی به همراه دارد؛ چراکه در چارچوب روابط دولت ـ ملت‌ها، وجود مرزها و شکل‌گیری حاکمیت ملی در درون آن در چارچوب مؤلفه‌های عمدتاً غیرمذهبی مثل زبان، هویت‌مشترک، نژاد، و امثال آن معنی‌دار می‌شود. بدیهی است که چنین مؤلفه‌هایی، عناصر یک دولت مذهبی به‌ویژه از منظر اسلامی آن نیست. اما هیچ‌کدام از اینها مانع نمی‌شود که ما نتوانیم درباره نحوه تنظیم علایق و مناسبات دولت پیامبر ﷺ بحث و بررسی نماییم، زیرا نمی‌توان سیاست خارجی را صرفاً محصول جهان جدید تلقی کرد و موضوع ایجاد روابط و تنظیم و حاکم نمودن اصول بر آن، از زمانی که جوامع بشری شکل گرفته‌اند، به عنوان یک عنصر ضروری همراه و همزاد بوده است. هرچندکه در عین حال، نمی‌توان انکار کرد که در جهان امروز حوزه فعالیت و قلمرو سیاست خارجی و به‌ویژه بررسی‌های نظری در باب آن بسیار توسعه یافته است.

بنابراین، اگر سیاست خارجی را عبارت از اصول، خط‌مشی‌ها، تدابیر، روش‌ها و انتخاب مواضع یک دولت در تعامل با امور و مسائل خارجی خود به هر معنای آن و نیز عمل در چارچوب اهداف کلی حاکم بر یک نظام سیاسی تلقی کنیم،[1] یا به عبارت دیگر سیاست خارجی را رفتار یک دولت در رابطه با دولت یا دولت‌های دیگر بدانیم یا آن را بازتاب اهداف و سیاست‌های کلی یک دولت در ارتباط با دیگران توضیح دهیم، بدون تردید کوشش برای استخراج این خط‌مشی‌ها و اهداف و اصول، در دولت

---

۱. ر.ک به: منوچهر محمدی، **اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۲۳ و جهت بررسی بیشتر ر.ک به: بیژن ایزدی صالحه، **سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، قم: تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۲۳.

پیامبر ﷺ هم ضروری و هم به لحاظ علمی قابل توضیح است. در عین حال می توان سیاست خارجی را از زاویه اهداف آن نیز مورد توجه قرار داد که مهم‌ترین هدف آن، «ارائه تصویری از آینده یا مجموعه شرایطی است که هر دولتی مایل است در راه تحقق آن بکوشد»[1] اهدافی که می‌تواند فراتر از مطالبات قومی یا ملی و سرزمینی درچارچوب مقولاتی چون صلح ، عدالت، برادری، اخلاقیات و امثال آن به عنوان ارزش‌های انسانی توضیح داده شود یعنی اهدافی که برمبنای هنجارها می‌تواند در سیاستگذاری خارجی مورد توجه قرار گیرد.[2]

مقاله حاضر کوششی است برای توضیح این مهم که دولت پیامبر ﷺ نیز مانند هر دولت دیگری، هدفمند بوده و تحقق بخشی از این اهداف را در چارچوب کار ویژه سیاست خارجی خود پیگیری نموده است. از این‌رو پرسش اصلی در این نوشتار این است که اصول اساسی سیاست خارجی دولت نبوی چه بوده است؟ بدیهی است تجزیه و تحلیل این اصول نیز مورد توجه خواهد بود.

## شرایط شکل‌گیری سیاست خارجی پیامبر ﷺ

### ۱. جامعه عرب و شکل گیری دولت اسلامی

چنان‌که مشهور است جامعه جاهلی عرب فاقد یک حکومت و قدرت مرکزی بود. پیش از پیدایش اسلام در این منطقه، تقریباً جنگی دائمی در میان قبایل گوناگون وجود داشت و اعراب تابع حکومتی نبوده و نظم سیاسی نیز نداشتند.[3] ابن‌خلدون در کتاب «مقدمه» خویش قوم عرب را فاقد تمدن دانسته و طبیعت آنان را خشن، برتری‌جو و ریاست‌طلب

---

۱. ر.ک: به هوشنگ عامری، **اصول روابط بین‌الملل**، تهران: آگاه ، ۱۳۷۰، ص ۱۸۷.

۲. جهت بررسی بیشتر ر.ک به عبدالعلی قوام، **اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل**، تهران: سمت، ۱۳۷۰، صص ۱۴۵ ـ ۱۳۱.

۳. جهت بررسی بیشتر ر.ک: جلال درخشه، **مواضع سیاسی امام علی** ؑ، چاپ دوم، تهران: بین‌الملل، ۱۳۸۳، صص ۱۶ ـ ۱۸.

قلمداد می‌نماید. وی در این‌باره می‌نویسد: اقوام وحشی ... با ملت‌ها و اقوام دیگر مانند حیوانات شکاری نسبت به یکدیگر رفتارمی کنند مانند عرب،[1] زیرا این قوم (عرب) به‌دلیل طبیعت وحشی گری که دارند به غارت گری و خرابکاری عادت کرده‌اند... و به آنچه دسترسی پیدا کنند به غارت می‌برند.[2] وی تأکید می کند که تازیان، ملتی وحشی می‌باشند و اسباب وحشی گری درمیان آنان آن‌چنان است که همچون خوی آنان گشته است... و پیداست که چنین خویی و سرشتی با عمران و تمدن منافات دارد[3] [و] رام شدن و انقیاد گروهی از آنان نسبت به دیگری، به علت درشت‌خویی و فزون‌طلبی و رقابت از دشوارترین کارهاست، لذا کمتر پیرامون یک امر هماهنگ می‌شوند. لیکن هنگامی که از راه پیامبر یا ولایت دینی گرایند آن وقت حاکم از میان خودشان برمی‌خیزد و خوی خودخواهی از میان آنان رخت برمی‌بندد و و انقیاد و اجتماع آنان آسان شود.[4] ابن‌خلدون همچنین اعراب را دورترین قوم به سیاست و کشورداری قلمداد کرده است.[5]

بنابرگزارش‌های تاریخی موجود ساختارسیاسی و اجتماعی جزیرةالعرب پیش از حاکمیت اسلام مبتنی بر نظام قبیلگی و زندگی بادیه‌نشینی و ویژگی‌های مبتنی بر آن بوده است. جرجی زیدان تأکید می کند حکومت در عصر جاهلیت مانند شرایط سایر بادیه‌نشینان بوده است که شیخ قبیله، پادشاه، قاضی صاحب بیت‌المال و فرمانده ارتش و همه‌چیز(همه کاره) بوده است.[6] چنین ساختاری زندگی درون‌گرایانه، بسته و نژادی را برای اعراب به‌وجود آورد. ساختاری که امکان تعامل با دیگران و تولید همبستگی

---

۱. ابن‌خلدون، **تاریخ ابن‌خلدون**، الجزء الاول (مقدمه)، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۱ هـ.ق / ۱۹۷۱م، ص ۱۲۱.

۲. همان، ص ۱۲۵.

۳. همان

۴. همان ، صص ۱۲۷ـ۱۲۶.

۵. همان، ص۱۲۷.

۶. جرجی زیدان، **تاریخ التمدن الاسلامی**، بیروت: دارالمکتبه الحیاة، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸.

اجتماعی را بسیار سخت می‌نمود. هرچند همبستگی بین اعراب جاهلی پیش از اسلام از حیث قبیلگی بسیار قوی بود، ولی در تعامل با سایر قبایل و شکل‌دهی به یک همبستگی توسعه‌یافته ملی بسیار ضعیف بود.

از این‌رو است که به همین نسبت همبستگی سیاسی برای ایجاد یک دولت قوی در میان اعراب پیش از اسلام یا وجود نداشت و یا بسیار شکننده و محدود بود. در مورد اینکه چرا فضای دولت‌سازی در میان این مردم چندان قوی نبود، می‌توان به عواملی چون نظام فکری مشرکانه و تعدد معبودها[۱] محدودیت‌های جغرافیایی[۲]، یکنواختی زندگی بیابانی و خشونت طبیعت، و به دنبال آن شکاکیت گسترده اجتماعی و تأکید بر اصالت نژادی عرب و امثال آن اشاره نمود. درهرحال باید زندگیِ واگرایانه را به عنوان واقعیتی انکارناپذیر در زندگی اعراب پیش از اسلام به حساب آورد.

جنگ‌های گسترده قبیله‌ای، تأکید بر استقلال فردی عرب و اولویت‌های خونی محصول چنین زندگی‌ای بود. چنان‌که قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید: «و شما عرب‌ها قبل از گرویدن به اسلام بر لبه پرتگاه آتش بودید پس اسلام شما را نجات داد».[۳] داوری حضرت علیؑ در مورد شرایط زندگی اعراب پیش از اسلام، گواه صحیحی از زندگی و انحطاط فکری و تباهی اخلاقی آنان به شمار می‌رود. ایشان در یکی از خطبه‌های خود اوضاع عرب پیش از اسلام را چنین توضیح می‌دهد:

«خداوند محمدﷺ را بیم‌دهنده جهانیان و امین وحی و کتاب خود برانگیخت درحالی‌که، شمایان (عرب) در بدترین آیین و بدترین جایگاه زندگی می‌کردید. در زمین‌های سنگلاخی و میان مارهای کر و پُرزهر

---

۱. ر.ک به توشی ایزوتسو هیکو، خدا، انسان، قرآن، ترجمه احمد آرام، دفتر نشرفرهنگ اسلامی، تهران: ۱۳۷۴، ص ۹۵به بعد.

۲. جهت بررسی بیشتر ر.ک به: رسول جعفریان، تاریخ تحول دولت وخلافت، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۶۳، ص ۱۶.

۳. و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها، آل‌عمران (۳): ۱۰۳.

اقامت داشتید. آب‌های لجن سیاه را می‌آشامیدید. غذای خشن می‌خوردید و خون یکدیگر می‌ریختید و از خویشاوندان دوری می‌کردید، بت‌ها در میان شما نصب شده بود و از گناهان دوری نمی‌کردید».[1]

گذار از چنین زندگی و گشودن باب مدنیت و شکل‌دهی به سنتی نوین برای چنین مردمی که حتی اخلاق شهرنشینی را مذمت می‌کردند، مستلزم اندیشه‌ای نوین بود که توانست ضمن تفوق بر پراکندگی‌های قبیله‌ای و بادیه‌نشینی، اخلاق نوین و مشترکی را بنیان نهد تا در پرتو آن هم جامعه اقلیت بازرگان شهری و هم بادیه‌نشینان اکثریت را در یک اجتماع سیاسی جدید وارد سازد.

یک انسان بادیه‌نشین، پایگاه و موقعیت اجتماعی خود را حداکثر در قبیله، خون و وفاداری‌های قبیله‌ای محدود می‌دید. چنین پایگاه اخلاقی و فکری هرچند با توسعه محدود شهری به‌ویژه در مکه تا حدودی متحول گردید، ولی هیچ‌گاه نتوانست موجبات لازم را برای ایجاد یک همگرایی گسترده ملی و ایجاد یک دولت واحد در شبه‌جزیره فراهم آورد. نافرهیختگی صحرانشینان و عدم رشد و شکوفایی فکری و زندگی انسان بدوی، عدم رشد مدنیت و ارزش‌های زندگی پیشرفته، خود ضعف شدید همگرایی اجتماعی و سیاسی را به دنبال آورد. به تعبیر فیلیپ خلیل تعصب به قبیله در حقیقت تکامل خودپرستی فرد است که در شخصیت قبیله تجلی می‌کند که زندگی صحرانشینی آن را تداوم و تقویت می‌کرد. بدوی هیچ‌وقت به مقام انسان اجتماعی نمی‌رسد و برای کسب فضایلی که هدف آن ترجیح مصلحت جماعت است، نمی‌کوشد مگر آنکه امری مربوط به قبیلهٔ او باشد.[2]

بعثت پیامبر اکرمﷺ در چنین محیطی یک انقلاب بنیادین بود که انسان‌گرایی و خویشاوندسالاری قبیله‌ای را کاملاً به چالش کشید و یک نظام اخلاقی نوین را ارائه نمود که با نظام اجتماعی قبیله‌ای هیچ مناسبتی نداشت. نتیجه این تحول عظیم موجب

---

۱. **نهج‌البلاغه**، فیض الاسلام، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۱هـ ش، خطبه ۲۶، ص ۹۲.

۲. فیلیپ خلیل، حتی، **تاریخ عرب**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه، ۱۳۶۶، ص ۳۶.

خردشدن پیوندهای سنتی و شکل‌گیری سبک جدید زندگی عرب گردید. بدون تردید اصلاح ساختار فکری اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی چنین جامعه‌ای، بسیار پیچیده بود؛ چراکه به‌تدریج می‌بایست سنت‌های الهی جایگزین سنت‌های جاهلی می‌شد. بنابراین، بعثت پیامبر ﷺ سرآغاز نهضت تحولی بود که سنت‌های پیشین را کنار زد و اخلاقیت نوینی را بنیان نهاد. و بدین ترتیب اسلام، پرهیزکاری الهی را جایگزین روابط نژادی کرد.[۱]

پیامبر اسلام ﷺ با بیان آموزه‌های وحیانی، ایمان دینی را مبنای منزلت و تعاملات اجتماعی و به‌تبع آن مدنیتی سیاسی قرار داد. بر این اساس، گسست‌های قومی و قبیله‌ای که در عصر جاهلی وجه تمایز عرب و عامل برتری‌جویانه بود، در هم کوبیده شد و با سست شدن پایه‌های نظام قبیلگی،[۲] برادری اسلامی خمیرمایه همبستگی اجتماعی و سیاسی گردید[۳]. از سوی دیگر بازتاب اخلاقیت نوین اسلامی در جامعه، موجبات لازم برای نفی امتیازات اشراف‌منشانه عربی را نیز فراهم آورد. چنین نگرشی حمله مستقیمی علیه سنت‌های قبیله‌ای بود که با توسعه اسلام، آرام‌آرام فروریخت.

از این‌رو پیامبر ﷺ شهر مدینه را به‌صورت پایگاه سیاسی و مذهبی درآورد و یک قدرت سیاسی منسجم را براساس مکتب اسلام برقرار ساخت و برای توسعه چنین همبستگی، منشوری اساسی برای آن بین مهاجرین و انصار و یهودیان تدوین نمود[۴]. و قوم عرب نیز با پذیرش اسلام از ساختاری قبیله‌ای به حکومت جهانی پای گذاشت و پیامبراسلام توانست از واحدهای پراکنده انسانی، امتی هم‌بسته را تشکیل دهد. بی‌تردید

---

۱. اشاره به آیه: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم، حجرات (۴۹):۱۳.

۲. ر.ک به: سید قطب، **المعالم فی الطریق**، قاهره: دارالشروق، ۱۹۹۳، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۱ و ۱۵۹ ـ ۱۵۷.

۳. صالح‌احمدالعلی، **دولت رسول خدا ﷺ**، ترجمه هادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱، صص ۸۲ ـ ۷۴.

۴. جهت بررسی منشور مزبور ر.ک: علی‌بن‌حسینعلی الاحمدی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۳هش، ص ۲۴۱.

شکل‌دهی امتی متحد از بستری چنین گسیخته، معجزه‌ای اجتماعی و تاریخی بود که شرایط لازم را برای شکل‌دهی و سپس بسط تعاملات دولت اسلامی با سایر دول و اقوام و ملل در درون گفتمان اسلامی و در قالب سیاست خارجی خود، فراهم آورد.

## ۲. جغرافیای سیاسی جهان در عصر بعثت

در توضیح روابط خارجی دولت پیامبر ﷺ ضروری است که قبل از هرچیز دیگر آن را در قالبی دینی مورد بررسی قرار دهیم. چراکه هرگونه کندوکاو دراین عرصه تحت تأثیر آموزه‌های بنیادین اسلام از حیث مذهبی قرار دارد. بنابراین، گستره روابط این دولت با قبایل مشرک و بت‌پرست از سویی و دولت‌های کوچک و بزرگ آن زمان چه در قلمرو جغرافیایی جزیرةالعرب و چه فراسوی مرزهای آن از سوی دیگر، موضوع این مقاله می‌باشد. هرچند باید یادآوری نمود که دولت‌های کوچک آن زمان عموماً به یکی از قدرت‌های بزرگ عصر خود گرایش داشتند. به‌علاوه پیامبر اسلام ﷺ از طرف خداوند برای هدایت همه انسان‌ها مبعوث گردید.

بنابراین، حوزه عمل پیام ایشان همه بشریت بود که این درواقع، خصلت جاودانگی و قلمروناپذیر بودن رسالت پیامبر اسلام ﷺ می‌باشد؛ ولی طبیعی است که در این هدف مقدس، ایشان در چارچوب الزامات اجتماعی و سیاسی و جغرافیایی و نیز از روش‌های متعدد بهره جست و یکی از این روش‌ها، ابلاغ پیام الهی برای کانون‌های قدرت آن زمان بوده است. از این‌رو، بررسی روابط دولت پیامبر با سایر قدرت‌های آن زمان، مستلزم شناخت قدرت‌ها و حکومت‌های آن دوره با عنایت به نظام معنایی رسالت ایشان است. در سال‌های بعثت، پیامبر ﷺ گذشته از قبایل بزرگ عرب و لخمیان و غسانیان و یمن که در قلمرو سرزمین‌های جزیرةالعرب قرار داشت، در فراسوی مرزهای شبه‌جزیره، می‌توان به دولت‌های غیرمستقلی چون حبشه و مصر و امثال آن اشاره نمود که وابسته به یکی از دو دولت بزرگ آن عصر بودند. در این راستا، ایران و روم دو دولت بزرگ و بی‌همتا در عصر بعثت پیامبر ﷺ به شمار می‌آمدند.

ساسانیان بر سرزمین وسیع ایران حکمفرمایی می‌کردند و زردتشتیت را به عنوان آیین رسمی کشور اعلام کرده بودند. چنان‌که امپراتوری روم شرقی نیز خود را وارث شکوه امپراتوری کهن روم می‌دانست و بر سراسر سرزمین‌های آسیای صغیر، یونان، شامات و بخش‌هایی از شمال آفریقا و اروپا حکمرانی می‌کرد. این امپراتوری متشکل از اقوام گوناگون اسلاو، یونانی، شامی و غیره بود و مسیحیت را به عنوان آیین رسمی کشور پذیرفته بود. روابط دو امپراتوری بزرگ ایران و روم پیوسته با نبردهای سنگین و تصرف قلمروهای یکدیگر همراه بود. در این میان باید به آخرین نبرد فیمابین که حمله خسروپرویز به روم از سال‌های ۶۰۴ میلادی به بعد بود، اشاره نمود که در نهایت به سال ۶۲۸ میلادی این دو قدرت براساس اینکه مناطق امپراتوریشان همان مناطق سابق باشد صلح کردند ... و هر دو این قدرتها درسال ۶۲۸ م روبه‌ضعف رفتند. قدرت فائق در این زمان دولت اسلامی بود که توسط حضرت محمد ﷺ درسال ۶۲۲ م در مدینه ایجاد شده بود.[۱]

پیامبر اسلام ﷺ درچنین شرایطی با ورود به یثرب، دولت خود را پایه‌گذاری نمود. دولتی که واجد شرایط و عناصر موجده یک دولت بود. پیامبر ﷺ جمعیت متشکلی را در مدینه به وجود آورد و در قلمرو اولیه این دولت یعنی شهر یثرب، همبستگی اجتماعی و سیاسی اطمینان بخشی را شکل داد. شهر یثرب درواقع، برای دولت نبوی پایگاه اجتماعی و اقتصادی و مذهبی استواری بود که پیامبر ﷺ براساس موازین اسلامی در آن دولتی نیرومند را به وجود آورد. دولتی که مبتنی بر رسالتی جهانی بود[۲] و به سرزمین یا قومی خاص اختصاص نداشت بلکه دولتی با ماهیت جهانی و جاودانه بود و رهبری آن برای همه انسان‌ها[۳] و هدف آن گسترش ارزش‌های هدایت‌گرانه اسلام در سراسرِ جهان بود.[۴]

---

۱. آرنولد توین‌بی، **تاریخ تمدن**، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی، ۱۳۶۶، صص ۴۰۲ ـ ۴۰۱ و نیز جهت بررسی بیشتر ر.ک به: جرجی زیدان ،پیشین، صص ۴۱ـ۴۶

۲. اشاره به آیهٔ: ما ارسلناک الا کافه للناس بشیراً و نذیراً، سبا(۳۴): ۲۸.

۳. اشاره به آیهٔ: قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً، اعراف(۷): ۱۵۸.

۴. اشاره به آیهٔ: هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی‌الدین کله، فتح(۴۸): ۲۸.

بنابراین، هدف متعالی پیامبرﷺ فراخوانی همه انسان‌ها به‌سوی خداوند و ارزش‌های اسلامی بود. هرچند این دعوت را به شکل مرحله‌ای و از اقوام و عشیره خود آغاز نمود،[1] روندی که در مکه آغاز و متوجه مشرکان گردید.[2] چنانکه در همین مرحله برقراری روابط با دولت حبشه، نخستین گام در جهت ارتباط با خارج از مرزهای شبه‌جزیره بود،[3] اما با هجرت پیامبرﷺ و تشکیل دولت اسلامی این هدف بعد گسترده‌تری یافت و درمرحله نخست گسترش اسلام در شبه‌جزیره و سپس فراسوی مرزهای جغرافیایی جزیرةالعرب را دربرگرفت.

## اصول سیاست خارجی دولت پیامبرﷺ

قبل از هرچیز ضروری است پیش‌فرض این بحث مورد توجه جدی واقع شود. بدون تردید نمی‌توان الگوهای امروزین روابط بین‌الملل را به‌صورت کامل در زمان و مکان شکل‌گیری دولت نبویﷺ به‌کار گرفت بلکه باید مسائل مربوط به دولت پیامبرﷺ را در زمینه[4] خود مورد بررسی قرار داد. دراین میان یکی از مسائل مهم چنین بررسی، تقسیم‌بندی فقهیِ جغرافیای سیاسی از دیدگاه اسلام است و آن تقسیم مذهبی به‌جای تقسیم‌بندی مرزهای ملی در اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام است. از این‌رو، هنگامی که بحث از سیاست خارجی دولت نبوی به میان می‌آید، ضرورتاً به‌نحوهٔ تعامل این دولت، نه‌تنها با دولت‌های آن زمان، بلکه با قبایل و طوایف مشرک نیز اشاره می‌شود، چراکه دولت نبوی به عنوان یک دولت دینی و با هدف اجرای رسالت الهی، صرفاً قدرت‌های متمرکز در قالب دولت را در نظر نمی‌گرفت بلکه موضوع هدایت الهی هم افراد بودند و هم قبایل و هم دولت‌های کوچک و بزرگ.

---

۱. اشاره به آیهٔ: و انذر عشیرتک الاقربین، شعراء(۲۶): ۲۱۴.

۲. اشاره به آیهٔ: فاصدع بما تؤمر و اعرض المشرکین، حجر(۱۵):۹۴.

۳. ر.ک: احمدابن‌ابی‌یعقوب، **تاریخ الیعقوبی**، بیروت: دارصادر، بی‌تا، المجلد الثانی، صص ۳۰ ـ ۲۹.

4. Context

تقسیم‌بندی مورد اشاره که مبتنی بر نگرش عقیدتی است، جهان را به دو بخش دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌کند.[۱] فقهای اسلامی و به‌تبع آن اندیشمندان مسلمان عمدتاً در همین چارچوب به توضیح علایق و مناسبات خارجی یک دولت اسلامی پرداخته‌اند. ولی بی‌تردید بعید به‌نظر می‌رسد که چنین تقسیم‌بندی به معنای نفی حاکمیت دولت‌های مختلف در فضای معاصر بین‌المللی و یا از بین بردن حریم حقوقی غیرمسلمانان و یا مخدوش کردن امنیت آنان و یا حتی راه‌اندازی جنگ و ستیز باشد. چراکه رسالت اسلام و پیامبر ﷺ در راستای دعوت انسان‌ها به سوی هدایت الهی و کمال آنان بوده است. هدف اساسی کلیه مقررات و قوانین اسلامی چه ضوابط ناظر بر روابط فردی و چه مناسبات اجتماعی و غیره، رشد و تعالی و شکل‌دهی به زندگی اخلاقی در میان بشر می‌باشد که تقوای الهی و آرامش معنوی مبنای آن است. چنان‌که خداوند رسالت پیامبرش را مایه رحمت و مهربانی برای جهانیان قرارداده‌است[۲].

بنابراین، اصول و ضوابط حاکم بر کلیه سیاست‌های رسول خدا ﷺ، خصلتی دعوت‌گرایانه داشته و در پی تحمیل سلطه دولت دینی نبوده است و حتی نمی‌توان طرح حکومت جهانی اسلام را نافی زندگی صلح‌آمیز و همراه با جنگ و ستیز دایمی دانست. این موضوع در قرآن در قالب فراخوانی به‌سوی خداوند با حکمت و پندهای نیکو بیان شده است.[۳]

از این‌رو، هدف غائی پیامبر ﷺ، فراخوانی همه انسان‌ها به بسوی پرستش خداوند و هدایت آن‌ها بوده است و عنوان جهاد دلیل بر اصالت جنگ نیست، زیرا قبل از

---

۱. دریک تعریف کلی دارالاسلام به سرزمین‌هایی اطلاق می گردد که اکثریت مردمِ آن مسلمان می‌باشند و شرایط سیاسی و اجتماعی به‌نحوی است که مسلمانان در انجام فرایض دینی خود از امنیت و آزادی کامل برخوردارند. چنین جامعه‌ای البته می‌تواند شامل شهروندان دیگری چون اهل ذمه یا کسانی که از دولت اسلامی امان گرفته‌اند نیز باشد. اما دارالکفر به سرزمینی اطلاق می‌شود که مسلمانان در آن سیطره و اکثریتی ندارند و لذا مسلمانان، از امنیت و آزادی عمل برای انجام فرایض دینی برخوردار نمی‌باشند.

۲. اشاره به آیهٔ: وما ارسلناک الارحمة للعالمین، انبیاء(۲۱):۱۰۷.

۳. اشاره به آیهٔ: ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه، نحل(۱۶): ۱۲۵.

هرچیز، بنیان زندگی انسان بر صلح است که ریشه در فطرت انسان دارد و اسلام این دیدگاه اصولی را مورد تأکید قرار داده و طرح خود را براساس اصل آزادی و احترام به کرامت عقل و اختیار انسان و متکی به ارتقاء جامعه بشری به مورد اجرا می‌گذارد.[۱]

درچنین راستایی، فهم سیاست خارجی دولت نبوی مستلزم پذیرش اصل تعامل و ایجاد و توسعه روابط با دولت‌های دیگر است، زیرا وجود چنین روابطی می‌تواند به بسط تعامل فکری منتهی گردد و شرایط را برای پذیرش دین آماده سازد. از دیدگاه اسلام هرچند روابط با دولت‌های غیرمسلمان می‌بایست با احتیاط صورت پذیرد و همواره موضوع حفظ استقلال و عزت مسلمانان موردتوجه باشد، ولی هیچ‌گاه چنین اصل احتیاط‌آمیز و عقلی ایجاب نمی‌کند که دولت اسلامی با غیرمسلمانان رابطه نداشته باشد. بلکه اقتضا دارد درعین روابط، هوشمندانه جلوی تسلط کافرین را بر ایمان‌آورندگان بگیرد.

از این‌روست که خداوند در این‌باره می‌فرماید:

«خداوند شما را از دوستی آنان که با شما در دین جنگ و دشمنی نکرده و شما را از دیارتان بیرون ننموده‌اند، نهی نمی‌کند که از آنان بیزاری نمایید، بلکه با آنان به عدالت رفتار نمایید که خداوند مردم با عدل و داد را بسیار دوست دارد».[۲]

چنان‌که می‌فرماید:

«و شما مسلمانان با اهل کتاب جز به نیکوترین روش بحث و مجادله ننمایید مگر با ستمکاران از آن‌ها و بگویید که ما به کتاب آسمانی قرآن که بر ما نازل شد و به کتب آسمانی شما به همه ایمان آورده‌ایم و خدای ما و خدای شما یکی است و ما تسلیم و مطیع فرمان اوییم».[۳]

---

۱. جهت بررسی بیشتر ر.ک: عباسعلی عمیدزنجانی، **فقه سیاسی**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳، جلد پنجم، صص ۵۱ ـ ۳۹.

۲. لاینها کم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین، ممتحنه(۶۰): ۸

۳. و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن الا الذین ظلموا منهم و قولوا امنا بالذی انزل الینا و انزل الیکم و الهنا و الهکم واحد و نحن له مسلمون، عنکبوت(۲۹):۴۶.

با عنایت به آنچه اشاره شد، هرچند پژوهشگران موارد گوناگونی را به عنوان اصول سیاست خارجی دولت نبوی و اسلام مطرح کردند،[۱] ولی درمجموع بررسی حاضر در پی توضیح محورهای ذیل به عنوان اصول و چارچوب‌های کلان حاکم بر سیاست خارجی دولت نبوی ﷺ است. این اصول عبارتند از: ۱. دعوت؛ ۲. صلح و زندگی مسالمت‌آمیز؛ ۳. نفی سبیل و عدم اعتماد به بیگانگان؛ ۴. وفاداری و التزام به پیمان‌های سیاسی. که در اینجا به شرح هر کدام می‌پردازیم.

## ۱. اصل دعوت

بدون تردید یکی از بنیانی‌ترین اصول روابط خارجی دولت نبوی ﷺ، اصل دعوت بوده است. دعوت که از احکام منصوصه و از ضروریات دین اسلام به شمار می‌رود، از یک‌سو بیان‌کننده نوع نگرش دولت پیامبر ﷺ درجهت گسترش توحید و هدایت‌پیشگی و ایجاد یک جامعه اخلاقی است و از سوی دیگر توضیح‌دهنده ماهیت سیاست خارجی از دیدگاه اسلام است. روش پیامبر ﷺ در گسترش تفکر توحیدی همواره بر مبنای تقدم اصل دعوت (فراخوانی) بر جنگ و ستیز بوده است که درواقع، این موضوع نشانگر یکی از مهم‌ترین اهداف ارسال رسل از طرف خداوند برای هدایت بشر می‌باشد.

از این‌رو، نخستین وظیفه پیامبر همانا دعوت بشر به آموزه‌ها و هنجارهای وحیانی است. این موضوع در آیات متعدد قرآن[۲] مورد اشاره واقع‌شده است. چنان‌که در جای دیگر درارتباط با اهل کتاب می‌فرماید:

---

۱. برای مثال ر.ک به ابوالفضل شکوری، **فقه سیاسی اسلام**، تهران: آرین، ۱۳۶۱، ج ۲.

۲. و ما ارسلناک الا رحمه للناس. انبیاء(۲۱):۱۰۷؛ یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعیاً الی الله باذنه و سراجاً منیراً و بشر المؤمنین بان لهم من‌الله فضلاً کبیراً. مزمل(۷۳): ۱۵؛ لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیه ماعنتم حریص علیکم بالمؤمنین. توبه(۹):۱۲۸؛ فادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه. نحل(۱۶): ۱۲۵. دراین رابطه همچنین می‌توان به آیات دیگری چون: مائده (۵):۱۵و۱۹؛ بقره(۲):۱۵۱؛ اسراء(۱۷):۱۷؛ نساء(۴): ۱۶۵ و امثال آن اشاره نمود.

«بگو ای اهل کتاب بیایید به‌سوی کلمه واحد بین ما و بین شما به اینکه به غیر از خدا پرستش نکنیم و چیزی با او شریک نگیریم».[۱]

بر این اساس، ملاحظه‌می‌شود که یکی‌از بنیادی‌ترین اصول و درعین حال مهم‌ترین روش پیامبر ﷺ برای وصول به هدف مهم هدایت الهی، فراخوانی (دعوت) است که به‌ویژه وجوب آن را می‌توان در سوره نحل دریافت.[۲] چنان‌که چنین وجوبی را می‌توان از آیه ۱۵ سوره شوری نیز استنباط نمود که می‌فرماید:[۳] «پس مردم را به اسلام دعوت نما و استقامت کن چنان‌که به آن مأموریت یافتی ...» این آیه به شکل مشخص و آمرانه به «دعوت» فرمان می‌دهد و آنرا به عنوان مأموریتی الهی برای پیامبر ﷺ ذکر می‌نماید. همچنین در این رابطه خداوند می‌فرماید:

«زیباترین سخن را کسی می‌گوید که مردم را به سوی خداوند دعوت می‌کند و خود نیز عمل صالح انجام می‌دهد و می‌گوید که من از مسلمانان هستم».[۴]

«بگو راه من این است که مردم را براساس شناخت به سوی خداوند فراخوانم و هر آن‌کس که از من تبعیت نماید، این گونه خواهد بود».[۵]

مبتنی بر این بیانات قرآنی، دعوت امری واجب و مسلم در اسلام به شمار می‌آید و دولت پیامبر ﷺ نیز در ارتباط با سایر کانون‌های قدرت آن زمان و نیز مردم روابط خویش را براساس دعوت بنیانگذاری و ساماندهی نمود. سیزده سال دعوت پیامبر در مکه و پذیرش همه رنج‌ها و مشقات و نابسامانی‌ها مؤید این معنی است. این روند بعدها در جریان دعوت سایر قبایل و نیز سران دولت‌های آن زمان در قالب‌های مختلف موعظه، مذاکره، اعزام سفیر، ارسال نامه و غیره در دوره پس از هجرت و تشکیل دولت نبوی ﷺ ادامه یافته است.

---

۱. قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا تشرک به شیئاً، آل‌عمران(۳):۶۴.

۲. اشاره به آیهٔ: فادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه، نحل(۱۶): ۲۲۵.

۳. فادع و استقم کما امرت، شوری(۴۲): ۱۵.

۴. و من احسن قولاً ممن دعا الی الله و عمل صالحاً و قال انی من المسلمین، فصلت(۴۱): ۳۳.

۵. قل هذه سبیلی ادعوا الله علی بصیره انا و اتبعنی، یوسف(۱۲): ۱۰۸.

درهمین راستا پیامبر ﷺ دربخش دوم حیات دینی و سیاسی خود یعنی در عصر مدینه، بیش از سی‌نامه که دربرگیرنده دعوت به اسلام بود، برای سران و بزرگان کشورها و اقوام و قبیله‌ها نگاشت.[1] ارسال این نامه‌ها بی‌شک نقطه تحول مهمی در سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ به‌شمار می‌آید[2] که به‌دلیل اهمیت موضوع به دو نامه ایشان به خسروپرویز و قیصر روم در اینجا اشاره می‌شود. بخشی از متن نامهٔ ایشان به خسروپرویز، پادشاه ایران، چنین است:

«ترا به پذیرش اسلام دعوت می‌نمایم. چراکه من پیامبر خدا برای همه انسان‌ها هستم. وظیفه دارم زنده‌ها را انذار و هشدار دهم و کلام حق را بر کافران آشکار سازم. اسلام آور تا در صلح و سلامت زندگی کنی و بدان که اگر ابا نمایی، گناه مجوس بر گردن تو است».[3]

همچنین پیامبر ﷺ در نامه‌ای خطاب به قیصر روم نیز چنین می‌نگارد:

«من ترا به پذیرش اسلام دعوت می‌نمایم. مسلمان شو تا در صلح و آرامش زندگی کنی و خداوند ترا دو پاداش دهد. اگر نپذیری گناه مسیحیان برتو خواهد بود و ای اهل کتاب بیایید به‌سوی کلمه‌ای که میان ما و شما مشترک است و آن اینکه به‌جز خدا (الله) کسی را نپرستیم و کسی را شریک قرار ندهیم و نیز بعضی از ما انسان‌ها بعضی دیگر را به‌جای خدای یگانه، ا، خود قرار ندهیم».[4]

---

۱. علی‌بن‌حسینعلی الاحمدی، پیشین، صص ۱۸۲ـ۹۰.

۲. ر.ک به عبدالعزیز سالم، **تاریخ الدوله العربیه منذ عصر الجاهلیه حتی سقوط الدولة الامویه**، بیروت: دارالنهضة العربیه، بی‌تا، صص ۳۹ ـ ۳۹۱.

۳. ادعوک بدعایه الاسلام فانی انا رسول الله الی الناس کافه لانذار من کان حیاً و یحق القول علی الکافرین اسلم، تسلم فانی ابیت فعلیک اثم المجوس، علی‌بن‌حسینعلی الاحمدی، پیشین، ص ۹۰.

۴. اما بعد فانی ادعوک بدعایه الاسلام، اسلم تسلم یوتک الله اجرک مرتین فان تولیت فانها علیک اثم الاریسین ویا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الانعبد الا الله ولا نشرک به شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا ارباباً من دون الله فان تولوا تقولوا اشهدوا انا مسلمون، همان، ص ۱۰۵.

همه این موارد نشانگر این معنی است که دعوت مسالمت‌آمیز با محوریت توحید اولویت اصلی پیامبر ﷺ در جهت گسترش اسلام بوده و جهاد در مرحله بعدی قرار داشته است.

## ۲. صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز

چنان‌که در بحث دعوت توضیح داده شد، اساس رسالت پیغمبراسلام ﷺ ابلاغ هدایت الهی به انسان‌ها و به عبارت دیگر هدف نهایی اسلام تبلیغ جهان‌بینی توحیدی براساس آخرین برنامه الهی و تخریب مبانی نژادپرستی و ارتقاء سطح معنوی انسان‌ها به جایگاه خلافت الهی و برقراری نظام قسط و عدل بوده است. بدون تردید وصول به چنین اهدافی قبل از هرچیزی در چارچوب راهبرد ارشادی اسلام صورت می‌پذیرد.

عملکرد پیامبر ﷺ درطول سیزده سال زندگی در مکه، نشان می‌دهد که ایشان هیچ‌گاه دراین دوره مبادرت به جنگ ننمود، ولی پس از هجرت به مدینه و فراهم آمدن شرایط و شکل‌گیری دولت اسلامی به دفاع در مقابل کفار و مشرکان قریش براساس اذن خداوند پرداخت. آنجاکه می‌فرماید:

«اجازه (جنگ با دشمنان) به جنگجویان (اسلام) داده شده زیرا آن‌ها از دشمن سخت ستم کشیدند و خدا بر یاری آنها قادر است»[1]، «و با کافران جهاد کنید تا فتنه برطرف شود و همه را آیین دین خدا باشد و اگر از فتنه و جنگ دست کشیدند (با آنها به عدالت رفتار کنید ) ستم جز بر ستمکاران روا نیست».[2]، «وهم با مشرکان کارزار کنید»[3]، و نیز «آنان را (کفار) هر کجا یافتید بکشید».[4]

---

۱. اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر، حج(۲۲): ۳۹.

۲. و قاتلوهم حتی لاتکون فتنه و یکون الدین لله فان انتهوا فلاعدوان الا علی الظالمین، بقره(۲): ۱۹۳.

۳. و قاتلوا المشرکین کافه، توبه(۲):۳۶.

۴. فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم، نساء(۴): ۸۹

این آیات به‌خوبی موضوع دفاع را که در آموزه‌های اسلامی از آن به عنوان جهاد نام برده شد، توضیح می‌دهد و در کنار آن سیره و عملکرد پیامبراسلام ﷺ درطول ده سال حضور در مدینه این معنی را هویداتر می‌سازد. به‌نحوی که پیامبر اسلام ﷺ فرماندهی تقریباً شصت غزوه را به عهده داشت و گاهی نیز به نیابت از خویش، افرادی را جهت رهبری برخی از برخوردهای نظامی تعیین نمود. این مأموریت‌های نظامی درواقع، بخشی از سیاست عمومی دولت پیامبر ﷺ برای دفاع و تأمین امنیت بود که در جهت اعتلای حاکمیت خداوند صورت می‌پذیرفت.[1] چنان‌که علامه طباطبایی در این راستا در ذیل آیه ۳۹ سوره حج توضیح می‌دهد که این آیه دربرگیرنده اذن جهاد به مؤمنان است و این آیه چنان‌که گفته شده است اولین آیه درباره جهاد است که در پاسخ به درخواست‌های مکرر مؤمنان و اصحاب از پیامبر برای دفاع در مقابل مشرکان نازل شده و به مسلمانان اجازه جهاد را می‌دهد.[2]

علامه تصریح می‌دارد که «یقاتلون» دراین آیه به فتح تاء می‌باشد و منظور کسانی است که مشرکان با آن‌ها (مؤمنین) می‌جنگند و درواقع، آنان (مشرکان) تصمیم به جنگ گرفته‌اند و ابتدا آن‌را شروع نموده‌اند و «باء» در «بانهم ظلموا» باء سببیه است و درواقع، سبب اذن در جنگ می‌باشد. به این معنی که اذن داده شده است به‌سبب اینکه به آنها ستم شده است و تفسیر این ستم در آیه بعدی آمده است که می‌فرماید «الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق» یعنی: آنانی که به غیرحق از دیارشان اخراج شده‌اند.[3]

اما دربارهٔ این اصل پرسش‌های متعددی مطرح است، از جمله اینکه فلسفه جهاد چیست؟ آیا جهاد در روابط خارجی اسلام اصالت دارد یا نه؟ آیا عَملکرد پیامبر اسلام صرفاً درچارچوب جهاد قابل توضیح است و یا اینکه درکنار جهاد موضوع صلح نیز

---

۱. ر.ک به صالح‌احمد العلی، پیشین، صص ۱۹۵ـ۱۹۴.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی (علامه)، المیزان، قم: المدرسین فی حوزه العلمیه فی قم المقدسه، بی‌تا، ج۱۴، ص ۳۸۲.

۳. همان، ص ۳۸۳.

مورد توجه ایشان بوده است؟ آیا جهاد در اسلام با قصد فتح سرزمین‌ها و صرفاً با هدف گسترش قلمرو جغرافیایی همراه بوده است یا هویتی هدایت‌گرایانه داشته است؟ شاید وجود جنگ‌های متعدد در دوره حیات پیامبراسلامﷺ در عصر مدینه و نیز بحث و بررسی‌های گسترده در باب جهاد در آموزه‌های روایی و فقهی اسلام، عده‌ای را بر آن داشته است که معتقد شوند که بر روابط بین دارالاسلام و دارالکفر، جهاد دائمی حاکم است درحالی که اینگونه نیست. هرچند جهاد در اسلام مورد تأکید می‌باشد، به‌نحوی که خداوند در قرآن کریم نیز شهادت در حین جهاد را به مثابه معامله با خداوند تلقی کرده و یکی از اسباب سعادت ابدی و رضایت خداوند قرار داده است،[۱] اما تردیدی نیست که ماهیت جهاد در اسلام، صرفاً در جهت دفاع بوده است نه توسعهٔ ارضی. علامه‌طباطبایی دراین خصوص معتقد است که جنگ در راه خدا، چه دفاع از مسلمانان، و چه دفاع از بیضه اسلام و ابتدایی باشد، درحقیقت دفاع از حق انسانیت است، چراکه در شرک به خدای متعال، مرگ فطرت و هلاکت انسانیت است و جهاد (قتال) که همان دفاع از حق انسانیت است حیات فطرت را برمی‌گرداند.[۲]

بنابراین، نمی‌توان جهاد را مرادف با جنگ‌محوری در اسلام تلقی نمود و فلسفه جهاد، تخریب و نابودی انسان‌ها نیست بلکه اعطای حیات طیبه برای آنهاست. چنان‌که در سیره پیامبر نیز این اصل کاملاً هویدا است. درعین حال، باید موضوع جهاد را در گفتمان اسلامی از زاویه دیگر نیز مورد توجه قرار داد و آن وجه عبادی آن است.

یکی از محورهای حاکم بر روابط خارجی دولت اسلامی درکنار اصل جهاد، موضوع صلح است که بالطبع بررسی و تجزیه و تحلیل آن درکنار جنگ‌های متعدد پیامبرﷺ جالب توجه خواهد بود.به تعبیر احمد العلی، اسلام دینی است که صلح و صفا

---

۱. اشاره به توبه (۹):۱۱۱ که می‌فرماید: ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون وعداً علیه حق فی التورات و الانجیل و القرآن و من اوفی بعهده من الله فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به و ذالک هو الفوز العظیم.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص ۶۶.

را یکی از پایه‌های مهم شریعت خود به شمار می‌آورد. لفظ سلام و مشتقات آن در قرآن مکرر یاد شده است[۱] و بهشت جایگاه سلام است[۲] و دین نامش اسلام است. بنابراین زیربنای اساسی در اسلام همان سلام است و رسالت دینی براساس صلح‌طلبی و آرامش است.[۳] در این راستا باید ریشه اصلی صلح را در قرآن و سیرهٔ پیامبرﷺ جستجو نمود. خداوند در قرآن در این‌باره و در ادامه آیات جهاد می‌فرماید:

«اگر به صلح روی نشان دهند تو نیز از درِ صلح درآ و بر خدا تکیه نما که او شنوا و دانا است و اگر بخواهند تو را فریب دهند خدا برای تو کافی است، او همان کسی است که تو را با یاری خود و مؤمنان تقویت کرد».[۴]

یکی از اصول مشهود در سیاست خارجی پیامبر و درکنار جنگ‌های ایشان، مسئله ترک جنگ و یا صلح بوده است. در ادبیات سیاسی و حقوقی صلح در ادامه جنگ و درگیری توضیح داده می‌شود، وضعیتی که دربرگیرنده خاتمه بخشیدن به درگیری‌ها و خشونت‌ها و حل و فصل دعاوی از طریق مصالحه و بالمآل تأمین کننده ثبات و نظم و امنیت است. دراین میان یکی از بارزترین نمونه‌های صلح پیامبراسلامﷺ صلح حدیبیه می‌باشد. این صلح که درسال ششم هجری و پس از سال‌ها درگیری نظامی محقق گردید، روایت گویایی از گونهٔ دیگری از کارکردهای سیاست خارجی دولت اسلامی به شمار می‌آید. این صلح در حالی روی داد که پیامبر و مسلمانان شرایط مطلوب‌تری نسبت به سال‌های اولیه هجرت داشته و پیامبر اسلامﷺ تا سال ششم هجری توانسته بود اسلام را در بخش‌های قابل توجه حجاز پیش برد و دشمنان خود را کاملاً تضعیف نماید. جنگ احزاب درسال پنجم هجری به‌خوبی یکی از آخرین کوشش‌های مشرکان در قبال مسلمانان را نشان می‌داد.[۵]

---

۱. حشر(۵۹):۲۳.

۲. انعام (۶):۱۲۷؛ و یونس(۱۰):۳۵.

۳. صالح احمد العلی ، پیشین، ص ۱۹۸.

۴. و ان جنحواللسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السمیع العلیم و ان یریدوا ان یخدعوک فان حسبک الله هوالذی ایدک بنصره و بالمؤمنین، انفال(۸): ۶۲ـ۶۱.

۵. جهت بررسی کامل صلح حدیبیه ر.ک به ابی‌جعفر محمدبن‌جریر الطبری، **تاریخ الامم و الملوک**، الطبعه الثانیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸هق(۱۹۸۸م) المجلد الثانی، صص ۱۲۵ــ ۱۱۵، ونیز

درچنین شرایطی پیامبر ﷺ صلح با سرسخت‌ترین دشمنان خویش یعنی مشرکان قریش را که قریب دو دهه پس از بعثت در مقابل اسلام موضع گیری کرده بودند، پذیرفت. انعقاد قرارداد صلح از آن‌چنان اهمیتی برخوردار بود که خداوند از آن برای پیامبر ﷺ به عنوان فتحی مبین یاد می‌کند.[۱] بنابراین، ملاحظه می‌شود که موضوع صلح نیز از موقعیت ویژه‌ای در اسلام و سیره پیامبر ﷺ برخوردار است، به‌نحوی که صلح‌حدیبیه ظرفیت گسترش اسلام را به شکل قابل‌توجهی توسعه داد.

چنین نگرشی در سیره پیامبر ﷺ نافی دیدگاهی است که در اسلام اصالت را از آن جنگ دانسته و معتقد است که اسلام رابطهٔ دارالاسلام با دارالکفر را همواره درقالب جهاد توضیح داده است. عمید زنجانی در این زمینه تأکید می‌کند: از آنجاکه معمولاً در متون فقه، حدیث و سیره و تاریخ اسلامی، عنوان جهاد بدون ذکر عنوان مقابل آن یعنی صلح ذکر شده است برای بسیاری این شبهه را به وجود آورده که در اسلام جهاد اصالت دارد و حالت دائمی در روابط دارالاسلام و دارالکفر جنگی می‌باشد. وی تصریح می‌دارد دلیل انتخاب عنوان جهاد به‌صورت یک‌بعدی و ترجیح آن بر عنوان صلح ...، آن بوده است که حالت جهاد به عنوان یک فریضه در موارد وجوب آن تکالیفی را ایجاب می‌کرده است که فقها ناگزیر بودند نخست موارد و شرایط و آثار آن را مورد بررسی قرار دهند. درحالی‌که، صلح درحقیقت استمرار حالت عادی بوده و نوعی ترک فعلی و خودداری از اعمال خشونت و رفتار خصمانه محسوب می‌شده است.[۲]

بنابراین، این حقیقت که اسلام آیینی را به‌جز اسلام به رسمیت نمی‌شناسد:[۳]

---

ابن‌الاثیر، **تاریخ الکامل**، بیروت: دارالکتب العربی ۱۳۸۷ه.ق(۱۹۶۷م)، الجزءالثانی ، صص ۱۴۰ ـ ۱۳۰؛ و احمد العلی، پیشین، صص ۲۵۱ـ۲۴۱.

۱. اشاره به آیهٔ: انا فتحناک لک فتحاً مبیناً، فتح(۴۸):۱.

۲. عباسعلی‌عمید زنجانی، پیشین، ص ۴۰.

۳. اشاره به آیهٔ: و من یبتغ غیرالاسلام دیناً فلن یقبل منه، آل عمران(۳):۸۵

«هرگز به آن‌گونه که برخی تصور کرده‌اند به معنی جنگ‌طلبی و اصالت جنگ در اسلام نیست و نیز آرمان هر حکومت جهانی در اندیشه سیاسی اسلام به‌گونه‌ای که بعضی تصویر غلط از آن ارائه داده‌اند به معنی تهدید مداوم جهان به جنگ نمی‌باشد».[۱]

### ۳. نفی‌سبیل

یکی دیگر از اصول سیاست خارجی که بر روابط خارجی دولت اسلامی در زمینه‌های مختلف حاکم است، اصل نفی‌سبیل می‌باشد. این اصل ضامن پاسداری و حفظ وحدت و استقلال مسلمانان در همه زمینه‌ها است. این قاعده درواقع، راه هرگونه اسارت و وابستگی‌سیاسی و غیره را بر مسلمانان می‌بندد. عنوان نفی‌سبیل برگرفته از آیه قرآن است که می‌فرماید:

«خداوند راهی برای برتری و تسلط کافران بر مؤمنان قرار نداده است».[۲]

بنابراین، دولت اسلامی نباید با غیرمسلمانان قراردادی منعقد نماید، که این قرارداد موجب تسلط کفار در یکی از زمینه‌ها بر مسلمانان شود چراکه خداوند هیچ راهی را بر اعمال چنین سلطه‌ای باز نگذاشته است و روابط خارجی دولت اسلامی با غیرمسلمانان باید به‌نحوی باشد که زمینهٔ سلطه‌ای باز نباشد.

بدیهی است قاعده نفی‌سبیل نه‌تنها ناظر بر نفی سلطه بیگانگان می باشد، بلکه بیانگر وظیفه شرعی مسلمانان درحفظ استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و غیر و خود نیز است. بدون‌تردید مفهوم چنین اصلی مبین اصل عزت اسلامی در روابط خارجی مسلمانان است. آیات دیگری نیز در قرآن این اصل را مورد تأکید قرار می‌دهد، از جمله:

«و عزت مخصوص خدا و رسول خدا و اهل ایمان است ولیکن منافقان از این معنی آگاه نیستند».[۳]

---

۱. عباسعلی عمیدزنجانی، پیشین، ص ۴۴.

۲. لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً، نساء(۴): ۱۴۱.

۳. و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین و لکن المنافقون لایعلمون، منافقون(۶۳): ۸

«و شما (مؤمنان) هرگز نباید با ستمکاران هم‌دست و دوست باشید وگرنه آتش کیفر آنان شما را هم خواهد گرفت و در آن حال جز خدا هیچ دوستی نخواهید یافت و هرگز کسی یاری شما نخواهد کرد».[۱]

عمید زنجانی در توضیح آیه اخیر معتقد است: هر حکمی که موجب گردد مسلمانان به‌جای ایستادن روی پای خود بر قدرت کفار تکیه کنند و یا متلازم با رکون به ظالمان باشد از اسلام نبوده و اثر حقوقی بر آن مترتب نخواهد بود.[۲] چنان‌که علامه طباطبایی نیز در ذیل این آیه تأکید می‌کند که رکون به کفار (ستم‌پیشگان) نوعی اعتماد به آنان است که می‌تواند در خود دین صورت پذیرد قبل از اینکه حقایقی از دین به کفار گفته شود، به‌نحوی که آنان از آن بهره جویند و یا از بیان برخی حقایق دین که به ضرر کفار است، چشم‌پوشی گردد و یا اینکه در زندگی دینی به آنان اعتماد شود. مثل اینکه به کفار اجازه داده شود به‌نحوی در اداره امور جامعه مسلمانان دخالت نمایند و یا با گشودن باب دوستی با آنان موجب درهم‌آمیختگی و اثرگذاری کفار در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان شود و به‌صورت خلاصه اگر نزدیک شدن به کفار و ایجاد رابطه با آنان موجب اختلاط و اثرپذیری مسلمین گردد، چنین عملکردی حتی اگر حق‌طلبانه هم باشد مستلزم جستجوی حق از طریق باطل و یا احیای حق به‌وسیله باطل و بالاخره موجب نابودی حق و احیای باطل خواهد بود.[۳]

براساس آنچه اشاره شد دولت اسلامی هیچ‌گاه نباید در سیاست‌گذاری خارجی خود به‌نحوی عمل کند که عزت اسلام و مسلمانان مخدوش گردد. بدیهی است این اصل به طریق اولی عدم تسلط کافرین بر مؤمنین را اثبات می‌نماید. در همین ارتباط می‌توان به حدیثی از پیامبراکرم ﷺ نیز استناد جست آنجاکه می‌فرماید: «اسلام علو و

---

۱. و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار و ما لکم من دون الله من اولیاء ثم لاتنصرون، هود(۱۱): ۱۱۳. به‌جز این آیه می‌توان به آیات دیگری چون آل عمران(۳): ۱۱۶ـ۱۱۸ و نیز نساء(۴):۱۴۴ اشاره نمود.

۲. عباسعلی عمیدزنجانی، پیشین، صص ۱۰۷ـ۱۰۶.

۳. محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۱۱، ص ۵۳

برتری می‌یابد و هیچ چیز بر او علو و برتری نمی یابد»[1] این حدیث درواقع، نه‌تنها نشان‌دهندهٔ علو اسلام است و احکام اسلام هیچ‌گاه در خلاف این هدف مهم تشریع نشده است، بلکه پیامبر در این حدیث هرگونه اعتلای بیگانگان بر مسلمانان را نیز نفی می‌نماید. مجموعه عملکرد سیاسی پیامبرﷺ در ارتباط با غیرمسلمان چه در دعوت چه در صلح و چه در روابط سیاسی، به‌نحوی بوده است که همواره اصل نفی‌سبیل و عزت مسلمانان و اسلام درآن به‌دقت مورد ملاحظه قرارگرفته است. این مهم را می‌توان در نامه‌های متعدد پیامبر به‌خوبی یافت.[2]

## ٤. التزام به عهد و پیمان

یکی از روش‌های تعامل بین دولت‌ها، انعقاد قراردادهای حقوقی است که بی‌تردید قوام آن مستلزم پای‌بندی طرف‌های قرارداد به مفاد آن جهت وصول به اهداف موردنظر می‌باشد. در همین راستا، یکی از اصول بنیادین و مورد تأکید اسلام که در زمرهٔ اصول سیاست خارجی اسلام به شمار می‌رود، اصل پای‌بندی و وفای به پیمان‌ها و قراردادهای بین دولت اسلامی و سایرین است. براساس این اصل، دولت اسلامی موظف است به کلیه قراردادها و تعهدات خود با دیده احترام نگریسته و به آن متعهد باشد. چنین التزامی از جمله دستوراتی است که خاستگاه قرآنی داشته و در آیات متعدد قرآن[3] مورد اشاره واقع شده است.

در تمام این آیات موضوع التزام به تعهدات به‌صراحت بیان شده است.[4] چنان‌که خداوند در آیهٔ چهارم سوره توبه نیز این موضوع را بیان می‌فرماید:

---

١. الاسلام یعلو و لا یعلی علیه، شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، الجزء الرابع، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ١۴٩٠ هـ.ق، ص ٢۴٣.

٢. جهت بررسی بیشتر ر.ک به: علی‌بن‌حسینعلی؛الاحمدی، پیشین.

٣. یا ایها الذین آمنوا، اوفوا بالعقود. مائده(۵):١؛ والذین لامانانتهم و عهدهم راعون. مومنون(۵): ٨؛ و اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً. اسراء(١٧):٣۴؛ و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا، بقره(٢): ١٧٧.

۴. جهت بررسی بیشتر ر.ک به: محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج۵، ص ١۵٩.

«اگر آن گروه از مشرکان که با آنها عهد کرده‌اید و هیچ عهد شما نشکستند و هیچ‌یک از دشمنان شما را یاری نکرده باشند، پس تا مدتی که مقرر داشته‌اید عهد نگاهدارید که خداوند پرهیزکاری را دوست دارد».[1]

مفاد این آیه به‌نحوی توضیح می‌دهد که حتی در وضعیت درگیری و جنگ بین دارالاسلام و دارالکفر وفاداری به عهد و پیمان‌های فیمابین الزامی قلمداد شده است و مسلمان‌ها موظف گردیده‌اند تا جایی که طرف‌های قرارداد شرایط پیمان را نقض ننموده‌اند، بر پیمان و تعهدات خود براساس دستور خداوند «فاتموا الیهم عهدهم» پایبند باشند.[2]

رویه پیامبر اکرم ﷺ نیز درهمین چارچوب قابل توضیح است که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌گردد. یکی از قراردادهای مهم پیامبر ﷺ در بدو ورود به یثرب، قرارداد با یهودیان بود. پیامبر ﷺ به دلایل متعدد از جمله شکل‌دهی به بستری همگون برای استقرار دولت خود، معاهده‌ای با یهودیان منعقد نمود. این قرارداد که متضمن رعایت حقوق طرفین بود، مبنای روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی یثرب در سال اول حکومت پیامبر ﷺ قرار گرفت و ایشان تا زمانی که یهودیان به نقض پیمان روی نیاوردند، وفادار به آن پیمان باقی ماند.[3]

از دیگر پیمان‌های پیامبر ﷺ، یکی با بنی‌ضمره، و دیگری پیمان صلح حدیبیه است. پیامبر در قرارداد با بنی‌ضمره امنیت اموال و جان‌های آنها را به‌شرط آنکه به جنگ با دین خدا نپردازند، تضمین نمود.[4] به همین ترتیب حضرت پس از پذیرش معاهده صلح حدیبیه

---

۱. الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئاً و لم یظاهروا علیکم احداً فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین، توبه(۹): ۴.

۲. عباسعلی‌عمیدزنجانی، پیشین، ص ۱۵۱.

۳. جهت بررسی متن‌پیمان و چگونگی نقض آن توسط یهودیان ر.ک به جعفرسبحانی، **فروغ ابدیت**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴، صص ۴۵۸ ـ ۴۴۸ و همچنین ر.ک به: صالح احمد العلی، پیشین، صص ۱۸۸ـ ۱۷۴.

۴. محمد، حمیدالله، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ**، ترجمه دکتر سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، صص ۳۲۱، ۱۳۷۴.

که توأم با حذف «بسم الله الرحمن الرحیم» و «محمد رسول‌الله» از متن آن بود و به اصرار قریش صورت پذیرفت، به مفاد این عهدنامه پایبند باقی ماند. بند دوم این عهدنامه اشعار می‌داشت که اگر یکی از افراد قریش بدون اجازه بزرگ خود نزد پیامبر ﷺ آید، باید او را به قریش برگرداند ولی اگر فردی از همراهان پیامبر (مسلمانان) به جانب قریش آید، مشرکان موظف نیستند او را به مسلمانان تحویل دهند.[1]

این بند که در ظاهر عجیب به‌نظر می‌رسید موجب نارضایتی عده‌ای از مسلمانان گردید. پیامبر ﷺ در پاسخ آنان فرمود: مسلمانی که از زیر پرچم اسلام به جانب شرک فرار کند و بت‌پرستی را بر اسلام و آیین خداپرستی ترجیح دهد، حاکی از این است که اسلام را از جان و دل نپذیرفته و رسالت او بر پایه صحیح استوار نبوده است. اگر ما پناهندگان قریش را تحویل می‌دهیم از این نقطه‌نظر است که اطمینان داریم خداوند وسیله هدایت آنان را فراهم می‌آورد.[2] جالب است که بدانیم پیامبر براساس همین معاهده افراد تازه‌مسلمانی را که به امید پیوستن به پیامبر ﷺ از شکنجه و آزار قریش به مدینه فرار کرده بودند، بازگرداند.[3]

پیمان دیگری که دراینجا ذکرش مفید خواهد بود، پیمان پیامبر ﷺ با ترسایان (مسیحیان) نجران است. پیامبر درعهدنامه خود حقوق متقابلی را مورد تأکید قرار داد. این پیمان درخصوص حقوق ترسایان تصریح می‌دارد: دارایی مردم نجران و مردم پیرامون آن، جان‌هایشان، آیین و پرستشگاه‌هایشان، کسان حاضر و غایب و بستگان نزدیک ایشان و آنچه از اندک و بسیار در دست دارند، در پناه خدا و در حمایت فرستادهٔ خدا، محمد پیامبر ﷺ، است. هیچ اسقفی از مقام اسقفی خود و هیچ راهب و کاهنی از مقام رهبانیت و کهانت خویش برکنار نخواهد گشت. هیچ‌گونه پستی و

---

۱. همان، ص ۱۲۸

۲. جعفرسبحانی، پیشین، ص ۶۸۶.

۳. ابن‌هشام، السیرة النبویه،الجزء الثالث، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ص ۳۲۷؛ و ابن‌اثیر، پیشین، صص ۲۰۶ ـ ۲۰۴.

خفت زمان جاهلیت دامن ایشان را نخواهد گرفت، برای پیکار با دشمنان اسلام گسیل نخواهند گشت. یک‌دهم دارایی از ایشان نخواهند ستاند. پای هیچ لشکری به زمین آنان نخواهد رسید. هرکس از ایشان حقی بخواهد، دادگری و انصاف در میانشان حاکم خواهد بود به‌گونه‌ای که نه ستم کنند نه ستم ببینند ... تا آنگاه که ایشان نیک‌خواه و در پیمان خویش درستکار و از سنگینی گناه ستمگری به دور باشند، پناه خدا و تعهد محمد پیامبر خداﷺ، برای این پیمان‌نامه استوار خواهد بود تا آنکه خداوند فرمان خویش را به‌کار گیرد.[۱]

بنابراین، از نگاه اسلام وفاداری و التزام به پیمان‌ها در مناسبات خارجی دولت اسلامی، اصلی بنیادین به‌شمار می‌آید که صرفاً در صورت نقض آن از طرف مقابل، چنین تعهداتی نادیده انگاشته می‌شود، موضوعی که سیره پیامبرﷺ نیز آن را تأیید می‌کند.

## نتیجه‌گیری

بعثت حضرت رسولﷺ و به‌دنبال آن شکل‌گیری دولت اسلامی، جهان زیست‌نوینی را نه‌تنها برای قوم عرب بلکه برای تاریخ بشر رقم زد. پیامبر اسلامﷺ با بیان و اجرایی نمودن آموزه‌های وحیانی، ایمان دینی را مبنای منزلت و مناسبات و علایق اجتماعی و به‌تبع آن مدنیتی سیاسی قرار داد و ضمن درهم شکستن هنجارها و پذیره‌های قومی و قبیله‌ای عصر جاهلیت عرب، برادری اسلامی را خمیرمایه همبستگی اجتماعی و سیاسی گرداند و دولت خود را براساس آن استوار ساخت.

مقاله حاضر کوشش نمود یکی از جنبه‌های مهم آن یعنی موضوع سیاست خارجی و چگونگی تعامل این دولت در مناسبات خارجیش را مورد توجه قرار دهد و اصول حاکم بر آن را استخراج نماید. هدف عالی پیامبرﷺ در رسالت خویش فراخوانی همه انسان‌ها به‌سوی پرستش خداوند و هدایت آن‌ها بود. به همین جهت اصول و ضوابط حاکم بر سیاست‌های دولت پیامبرﷺ همواره خصلتی حق‌جویانه و دعوت‌گرایانه داشته است.

---

۱. محمد حمیدالله، پیشین، صص ۲۲۹ ـ ۲۲۸.

بنابراین، فهم سیاست خارجی دولت نبوی ﷺ نیز مستلزم فهم نظام معنایی حاکم بر چنین رسالتی است. زیرا رسالت پیامبر ﷺ درجهت گسترش توحید و هدایت‌پیشگی و ایجاد جامعه اخلاقی بوده و این هدف بزرگ بر همه شاکله و کارویژه‌های این دولت از جمله سیاست خارجی آن بازتابی ماهوی داشته است. مبتنی بر چنین نگرشی، حاصل مقاله حاضر استخراج چهار اصل در سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ می‌باشد:

۱. اصل دعوت که بنیانی‌ترین اصل در سیاست خارجی دولت نبوی بوده است؛

۲. صلح و روحیهٔ صلح‌جویانه و حکمت‌گرایانه پیامبر ﷺ، جهاد در اسلام نه درجهت توسعه ارضی بلکه در قالب اصل دفاع قابل توضیح می‌باشد. بنابراین، به‌هیچ‌وجه مرادف با جنگ‌محوری در سیاست خارجی اسلام نیست. زیرا هدف اسلام اعطای حیات معنوی به انسان‌ها و نه نابودیشان است؛

۳. نفی‌سبیل و عدم اعتماد به بیگانگان که دربرگیرنده اصل عزت اسلامی است؛

۴. وفاداری و التزام به پیمان‌های سیاسی که مستلزم پذیرش اصل توسعه تعاملات و روابط دولت اسلامی با سایر دول نیز می باشد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

**نهج‌البلاغه**، فیض‌الاسلام، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۱

ابن‌ابی یعقوب، احمد، **تاریخ الیعقوبی**، بیروت: دارصادر، بی‌تا، المجلدالثانی.

ابن‌اثیر، **الکامل فی‌التاریخ**، الجزءالثانی، بیروت: دارالمکتب‌العربی، ۱۳۸۷ هـ. ق/ ۱۹۶۷م.

ابن‌بابویه القمی، ابی‌جعفر الصدوق محمدبن‌حسین، **من لایحضر الفقیه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۹۰ هـ. ق.

ابن‌خلدون الحضرمی المغربی، عبدالرحمن‌محمد، **تاریخ ابن‌خلدون**، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ هـ ق/ ۱۹۷۱ م.

ابن‌هشام، **السیرة النبویه**، بیروت: منشورات داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.

احمدالعلی، صالح، **دولت رسول خدا** ﷺ، ترجمه هادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.

الاحمدی، علی‌بن‌حسینعلی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۳ هـ ش.

الطبری، ابی‌جعفرمحمدابن‌جریر، **تاریخ الامم والملوک**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸هـق/ ۱۹۸۸م.

ایزدی صالحه، بیژن، **سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، قم: تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.

توشی هیکو، ایزوتسو، **خدا، انسان، قرآن**، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.

توین‌بی، آرنولد، **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران: مولی، ۱۳۶۶.

جعفریان، رسول، **تاریخ تحول دولت و خلافت**، قم: دفترتبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.

حتی، فیلیپ خلیل، **تاریخ عرب**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه، ۱۳۶۶.

حمیدالله، محمد، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد** ﷺ، ترجمه دکترسیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۴.

درخشه، جلال، **مواضع سیاسی امام علی؈ در قبال مخالفین**، چاپ دوم، تهران: بین‌الملل، ۱۳۸۳.

زیدان، جرجی، **تاریخ التمدن الاسلامی**، بیروت: دارالمکتب الحیاة، بی‌تا.

سالم، عبدالعزیز، **تاریخ الدولة العربیه منذ عصر الجاهلیه حتی سقوط الدولة الامویه**، بیروت: دارالنهضه العربیه، بی‌تا.

سبحانی، جعفر، **فروغ ابدیت**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴.

سیدقطب، **المعالم فی‌الطریق**، قاهره: دارالشروق، ۱۹۹۳.

شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی اسلام**، تهران، آرین، ۱۳۶۱.

طباطبایی(علامه)، سیدمحمدحسین، **المیزان**، قم: المدرسین فی حوزة العلمیه فی قم المقدسه، بی‌تا.

عامری، هوشنگ، **اصول روابط بین‌الملل**، تهران: آگاه، ۱۳۷۰.

عبدالباقی، محمد فواد، **المعجم المفهرس للالفاظ القرآن‌الکریم**، القاهره: دارالکتب المصریه، ۱۳۶۴هـ.ق.

عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.

قوام، عبدالعلی، **اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل**، تهران: سمت، ۱۳۷۰.

محمدی، منوچهر، **اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.

# اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ

دکتر بهرام اخوان کاظمی*

## مقدمه

سنت و سیرهٔ نبوی یکی از منابع اصلی اجتهاد، استنباط و تفهم دینی مسلمانان است و کلیهٔ فِرَق اسلامی این سیره را بعد از نصوص قرآنی به عنوان منبع اصیل دیانت خویش به شمار می‌آورند و همواره سعی می‌نمایند به این الگو و اسوه حسنه و راه‌کارهای آن اقتداء کنند. بدیهی است با توجه به جنبش بیداری و خیزش‌های اسلامی در چند دهه اخیر و به‌ویژه با ظهور انقلاب اسلامی ایران، ضرورت احیای سنت نبوی و کاربردی نمودن آن به‌خصوص در مباحث دولت و نظام سیاسی اسلامی از اهمیت روزافزون بیشتری برخوردار گشته است و امروز مسلمانان با توجه به نیازها و مقتضیات جدید، با عطش بیشتری به تفحص در منابع قرآنی و روایی می‌پردازند و سعی دارند الگوهای مختلف حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود را از این منابع اخذ نمایند.

موضوع سیاست خارجی نیز از این دسته موضوعات بااهمیت است و نوشتار حاضر تلاش دارد با تعمق بر سیرهٔ نبوی و با آیات قرآن به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. آیا می‌توان بر مبنای سیرهٔ نبوی و با استمداد از آیات قرآنی، اصولی برای سیاست خارجی دولت نبوی استخراج کرد؟

---

* استادیار دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز

۲. اساساً چه رویکردها و الگوهایی برای مطالعهٔ سیاست خارجی نبوی وجود دارد و کدام‌یک از آنها مرجّح و دارای وجه غالب است؟

## مفهوم سیاست خارجی و رویکردهای مطالعه آن

ابتدا لازم است تعریفی روشن از اصطلاح سیاست خارجی ارائه گردد. به اذعان برخی، سیاست خارجی عبارت از «مجموعهٔ خط‌مشی‌ها، تدابیر، روش‌ها و انتخاب مواضعی است که یک دولت در برخورد با امور و مسائل خارجی در چارچوب اهداف کلی حاکم بر نظام سیاسی اعمال می‌نماید»، به عبارت دیگر سیاست خارجی بازتاب اهداف و سیاست‌های یک دولت در صحنه روابط بین‌الملل و دربارهٔ سایر دولت‌ها، جوامع و سازمان‌های بین‌المللی، نهضت‌ها، افراد بیگانه و حوادث و اتفاقات جهانی است.[1] به باور برخی دیگر از صاحب‌نظران، «سیاست خارجی عبارت است از خط‌مشی و روشی که دولت در برخورد با امور و مسائل خارج از کشور و برای حفظ حاکمیت و دفاع از موجودیت و منافع خود اتخاذ می‌نماید».[2]

از سویی وسیلهٔ اجرای این سیاست، دیپلماسی است. زیرا سیاست خارجی، خط مشی و برنامهٔ رسیدن به هدف‌های داخلی و خارجی دولت را در عرصهٔ بین‌المللی مشخص می‌کند و دیپلماسی طریقه و شیوهٔ اعمال خط‌مشی‌ها و برنامه‌های خارجی و کیفیت اجرای آنها را برعهده دارد. درواقع، دیپلماسی روشی برای حل و فصل مسائل مربوط به روابط خارجی دولت با گفتگو یا هر روش مسالمت‌آمیز دیگر است. همچنین اصول و بنیادهای نظری، و شیوه‌ها و راه‌کارهای اجرایی، دو بخش اصلی سیاستگذاری خارجی هر کشوری را تشکیل می‌دهد.

---

۱. منوچهر محمدی، **سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، اصول و مسائل**، تهران: دادگستر، ۱۳۷۷، ص۱۸.

۲. جواد منصوری، **نظری به سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵، ص۱۱.

## ۱. رویکردهای مختلف به سیاست خارجی نبوی

امروزه در مطالعهٔ سیاست خارجی کشورها از الگوهایی متعددی بهره‌گیری می‌شود؛ به عنوان مثال می‌توان بر مبنای دو الگوی آرمان‌گرایی یا واقع‌گرایی به طراحی مدل نظری و عملی سیاست خارجی پرداخت همچنین شش الگوی زیر نیز برای مطالعهٔ سیاست خارجی مورد پیشنهاد است:[1]

۱. الگوی خصوصیات فردی رهبران و تصمیم‌گیرندگان: از این منظر تأثیر خصوصیات و روحیات تصمیم‌گیران و رهبران بر سیاست خارجی سنجیده می‌شود.

۲. الگوی مسئولیت: در این مدل بیش از آنچه به خصوصیات فکری ـ عقیدتی سیاستگذار توجه شود، به نوع وظایف و مسئولیت‌هایی که به وی سپرده‌اند توجه می‌شود.

۳. الگوی ساخت تشکیلاتی: این مدل بیشتر به ساخت و تشکیلات یک دولت و نظام سیاسی و مسیر تصمیم‌گیری در آن تشکیلات و آثارش بر سیاست خارجی توجه دارد.

۴. الگوی منابع ملی: در این مدل عوامل و منابع ملی تأثیرگذار بر سیاست خارجی بررسی می‌گردد که معمولاً می‌توان وسعت کشور، موقعیت جغرافیایی، جمعیت، منابع و ثروت‌های طبیعی کشور را در زمرهٔ این منابع به شمار آورد.

۵. الگوی سامانه بین‌المللی: در این الگو، تأثیر ساخت و نحوهٔ عمل کل سامانهٔ بین‌المللی و قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی و فرامرزی بر سیاست خارجی ملی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۶. الگوی ایدئولوژی و نظام عقیدتی: در این الگو، نظام عقیدتی حاکم بر رهبران و تصمیم‌گیرندگان به عنوان متغیر مستقل و سیاست خارجی به عنوان متغیر وابسته مورد بحث و کنکاش واقع می‌شود.

اما الگوی مدنظر برای مطالعهٔ سیاست خارجی پیامبر ﷺ، کدام‌یک از این مدل‌ها می‌تواند باشد؟ به یقین باید اذعان نمود که اگرچه در این مطالعه، از هیچ‌یک از این

---

۱. برخی از این الگوها از منبع زیر ملهم گشته و نوعاً توسط نگارنده بازسازی شده‌اند. منوچهر محمدی، پیشین، ص ۲۲.

الگوها نمی‌توان چشم پوشید و کلیهٔ آن‌ها در این حوزهٔ بررسی مورد ملاحظه است، الگوی ششم را می‌توان به عنوان تأثیرگذارترین امر در سیاست خارجی پیامبر ﷺ به حساب آورد، به عبارت دیگر شریعت توحیدی اسلام، بیشترین جایگاه و محوریت را در عرصهٔ تبیین نظریِ و عملی سیاست خارجی نبوی داراست. همچنان‌که این سیاست، از منظری آرمان‌گرایانه و توحیدی، واقعیت‌های موجود زمان خویش را نیز کاملاً ملحوظ نموده است.

بدیهی است رویکردهای نگرش به سیاست خارجی پیامبر ﷺ در بین پژوهندگان، دارای تفاوت‌هایی با هم باشد، یا از وحدت سیاقی خاص برخوردار نباشد؛ به عنوان نمونه، یکی از پژوهندگان عرب، سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ را در مدینه از حیث مخاطبان و حوزهٔ قلمرو به سه بخش الف) جبههٔ داخلی در مدینه؛ ب) جنگ مدینه و مکه؛ ج) دعوت به اسلام در داخل شبه‌جزیره و خارج از آن، مورد بحث قرار داده است. به‌نظر عبدالعزیز سالم، در جبههٔ داخلی دو عنوان «موضع پیامبر در قبال یهودیان مدینه» و «منافقان مدینه» جلب توجه می‌کند. پیامبر ﷺ ابتدا با یهودیان در «منشور مدینه» یا پیمان‌نامه و صحیفه مدینه که به منزلهٔ قانون اساسی دولت تلقی می‌شد، پیمان می‌بندد. در مواضع دیگر نیز این مسیر ادامه می‌یابد؛ اما بعدها یهودیان پیمان‌شکنی می‌کنند و به اختلاف‌افکنی میان قبایل اوس و خزرج و آزار و استهزاء مسلمانان و هم‌پیمانی با دشمنان مسلمانان می‌پردازند. به این جهت پیامبر ﷺ از سویی به تغییر قبلهٔ مسلمانان از بیت‌المقدس به مکه دست می‌زند؛ و از سوی دیگر به تعیین تکلیف قبایل یهودی می‌پردازد و آنان برای اولین بار «اهل ذمهٔ» دولت اسلامی می‌شوند. از سویی دیگر حضور «منافقان مدینه» نیز که از قبایل اوس و خزرج بودند، به دغدغه‌ای برای پیامبر ﷺ تبدیل شده بود؛ هرچند بعد از شکست یهودیان که یکی از متحدان آنان بودند، از حجم اقدامات آنان کاسته شد.

پس از استقرار پیامبر ﷺ در مدینه، قطب‌بندی بین مکه و مدینه و نبرد میان قریشیان کافر و مسلمانان ایجاد می‌شود که شامل دو مرحله است:

مرحله اول، سریه‌ها یعنی تحرکات نظامی بود که بدون حضور پیامبر ﷺ و با اعزام مسلمانان از سوی پیامبر ﷺ صورت می‌گرفت. اولین سریه در سال اول هجری صورت گرفت؛

مرحله دوم، غزوات[1] یعنی جنگ‌ها و درگیری‌های نظامی بود که با حضور مستقیم پیامبر ﷺ و با خروج ایشان از مدینه صورت می‌گرفت که اولین آن در سال دوم هجری بود. بسیاری از این مأموریت‌های نظامی چه در قالب سریه یا غزوه صرفاً به‌منظور ارعاب یا عامل بازدارندگی روانی از ادامه آزار و اذیت مسلمانان در مکه یا مدینه انجام می‌شد. اولین جنگ یا غزوهٔ بزرگی که میان مکه و مدینه اتفاق می‌افتد، غزوه بدر در سال دوم هجری است و بعدها با جنگ احد و خندق ادامه می‌یابد و در نهایت با «صلح حدیبیه» و «فتح مکه» به پایان می‌رسد و مکه بدون درگیری به تسخیر پیامبر ﷺ در می‌آید.

در بخش سوم، پس از آنکه پیامبر ﷺ به انعقاد پیمان صلح حدیبیه با قریش پرداخت و از فتنه یهودیان مدینه فراغت یافت، به سیاست خارجی خود جلوه‌ای جدید بخشید و به انتشار دعوت اسلامی در خارج از مدینه، در کل شبه‌جزیره و حتی خارج شبه‌جزیره پرداخت. در محرم سال هفتم هجری، شش تن از رسولان خود را در یک روز به کشورهای آن روزگار یعنی روم، ایران، حبشه و نزد پادشاه اسکندریه، پادشاه عمان، پادشاه غسانیان و فرمانروای عمان (عامل قیصر روم در عمان) فرستاد. ارسال نامه‌های پیامبر ﷺ به شیوخ قبایل در داخل شبه‌جزیره و به پادشاهان همسایه، نقطهٔ تحولی مهم در سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ بود.[2]

---

۱. برای اطلاع از غزوات پیامبر ﷺ ر.ک به: محمدبن‌عمر واقدی، مغازی، **تاریخ جنگ‌های پیامبر ﷺ**، ترجمهٔ مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ج ۲.

۲. عبدالعزیز سالم، **تاریخ الدولة العربیه، منذ عصر الجاهلیه حتی سقوط الدولة الامویة**، بیروت: دارالنهضة العربیه، بی تا، صص ۳۷۰ـ ۳۶۴ و ۳۶۴ـ۳۵۷ و ۳۹۱ـ ۳۷۰. (به نقل از ابراهیم برزگر، **تاریخ تحول دولت**، تهران: سمت، ۱۳۸۳، ص۱۱۸).

## ۲. پیشینهٔ پژوهش

در زمینهٔ موضوع این نوشتار کتاب‌ها، و پایان‌نامه‌های معدودی در حوزه‌های سیاست خارجی[۱]، دیپلماسی و رفتار سیاسی،[۲] حقوق بین‌الملل اسلامی،[۳] فقه سیاسی،[۴] تاریخ و سیره‌شناسی نبوی[۵] نوشته‌اند و درواقع، در قالب عناوین فوق، سیاست خارجی پیامبر را

۱. برای نمونه ر. ک: سعید جلیلی، **سیاست خارجی پیامبر ﷺ**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴؛ غضنفرعلی جعفری فائزی، **سیاست خارجی پیامبراسلام ﷺ**، قم: زائر، ۱۳۷۸.

۲. ر. ک به: سیدعبدالقیوم سجادی، **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳؛ سیدمحمد موسوی، **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۴.

۳. ر.ک به: سیدخلیل خلیلیان، **حقوق بین‌الملل اسلامی**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲، ج۴، صص ۳۱۱ـ۲۰۳؛ جلیل قنواتی، **نظام حقوقی اسلام**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷، ج۳، صص۳۰۸ ـ ۲۹۹.

۴. ر.ک به: عباسعلی عمید زنجانی، **فقه سیاسی**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳، ج۳، صص ۳۵۳ ـ ۳۶۷؛ ابوالفضل شکوری، **فقه سیاسی اسلام**، ج۲ (اصول سیاست خارجی)، تهران: آرین، ۱۳۶۱.

۵. رسول جعفریان، **تاریخ سیاسی اسلام**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلام، ۱۳۶۹؛ علی اکبر حسینی، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳. همچنین برخی از پایان‌نامه‌های نگاشته شده در موضوع سیاست خارجی پیامبر را به شرح زیر می‌توان یادآور شد: عبدالله افرازه شهاوند، **اصول و مبانی دیپلماسی اسلام از دیدگاه متفکرین مسلمان معاصر**، پایان‌نامه دوره کارشناسی، قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، ۱۳۸۳؛ محمدقاسم احمدی، **روابط خارجی مسلمانان در دوران پیامبر اکرم ﷺ**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹؛ محمدکاظم رضازاده جودی، **روابط سیاسی پیامبر اسلام ﷺ با گروه‌های اجتماعی (منافقین ـ یهودیان) از دیدگاه قرآن کریم**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: مرکز تربیت مدرس، ۱۳۸۰؛ مونس سیاح، **شخصیت سیاسی رسول اکرم ﷺ در قرآن و حدیث**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشکده اصول‌الدین، ۱۳۷۷؛ مریم‌السادات، **تحقق، بررسی و تحلیل معاهدات سیاسی پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اطهار ﷺ در قرآن و حدیث**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشکده اصول‌الدین، ۱۳۷۸.

بررسی کرده‌اند؛ و در این آثار مبانی و اصول خارجی پیامبر و سازوکارهای اجرایی و راهبردهای آن را مورد بحث قرار داده‌اند که تحلیل این نوشته‌ها، خود مجالی وسیع می‌طلبد. از سویی منبع‌شناسی‌هایی[۱] خوب در موضوع سیرهٔ نبوی صورت گرفته است و در حوزهٔ اینترنت نیز به این موضوع، سایت‌هایی[۲] ویژه، تخصیص یافته که خواه‌ناخواه موضوع سیاست خارجی پیامبر نیز در آن‌ها ملحوظ گشته است.

تقریباً می‌توان گفت با وجود نگارش این آثار، بسیاری از موضوعات مرتبط با سیاست خارجی نبوی همچنان نیاز به تحقیق و پژوهش دارد. یکی از شواهد مدعا اینکه این آثار در بحث از مبانی و اصول، راه‌کارها و راهبردهای سیاست خارجی پیامبر، هم‌داستان و دارای اتفاق‌نظر نیستند و بسیاری از پرسش‌های مطروحهٔ آنها همچنان مورد طرح‌اند که یکی از اساسی‌ترین آنها، تتبع دربارهٔ مبانی یا اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ است و همان‌طور که گفته شد، این نوشتار در حد بضاعت خود به آن خواهد پرداخت و آنها را به شرح زیر تبیین خواهد کرد:

## تبیین اصول سیاست خارجی

### ۱. اصل توحید

توحید یکی از مبانی مهم سیاست خارجی دولت اسلامی است. این اصل، محور اصلی دیپلماسی در اسلام را ایجاد می‌کند.[۳] اعتقاد به یگانگی خدا زیربنا و اساس همهٔ ادیان آسمانی به‌خصوص اسلام است و تمام شئون آن اعم از عقاید و احکام و اخلاق بر آن استوار می‌باشد. مبنای قرآن‌کریم دعوت به خدای یگانه است و تنها گناهی که

---

۱. برای نمونه ر. ک به: جمعی از مؤلفان، **نقد و بررسی منابع سیره نبوی**، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، ۱۳۷۸؛ **مقاله‌شناسی پیامبر ﷺ** (فهرست مقالات نشریات ایران)، قم: خانهٔ پژوهش، مؤسسهٔ اطلاع‌رسانی مرجع، ۱۳۸۳.

۲. برای نمونه ر. ک به:http: //www. Payambarazam.ir

۳. سیدمحمد موسوی، پیشین، ص ۴۸.

آمرزش‌ناپذیر، است شرک به خداست.[1] پیامبر اسلام ﷺ نیز دعوت خویش را از توحید شروع کرد و توحید، هدف اصلی سیاست خارجی آن حضرت بود. دعوت اولیهٔ آن بزرگوار در دوران دعوت سرّی و همگانی، بر توحید و یگانگی خداوند استوار بود. آنگاه که سران قریش سیاست تطمیع را در پیش گرفتند و سعی کردند از طریق ابوطالب، عموی پیامبر ﷺ، مانع از دعوت رسول‌الله ﷺ شوند، پیامبر ﷺ فرمود:

«من از ایشان چیزی نمی‌خواهم جز اینکه یک کلمه بگویید و بر تمام عرب سیادت کنید، عجم را زیر فرمان خویش آورید و آن کلمه «لا اله الا الله» است و پس از آن از بت‌پرستی دست بردارند».[2]

همچنین در نامه‌هایی که پیامبر اسلام ﷺ به سران و پادشاهان آن روزگار نوشته‌اند، قبل از هر چیزی آنها را به توحید دعوت کرده‌اند و در اکثر نامه‌های خود به بزرگان و سران مسیحی به این آیه اشاره می‌فرمایند که:

« بگو ای اهل کتاب بیایید از آن کلمهٔ حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنید که به‌جز خدای یکتا هیچ‌کس را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم».[3]

توحیدخواهی و دعوت مبنایی پیامبر به توحید در نامهٔ آن حضرت به خسروپرویز، پادشاه ایران، چنین آمده است:

«به نام خداوند بخشنده مهربان [نامه‌ای است] از محمد فرستادهٔ خدا به کسری بزرگ ملت فارس [ایران]، سلام بر کسی که از راه هدایت پیروی می‌نماید و

---

۱. ان الله لایغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء...، نساء، (۴): ۴۸.

۲. ابن‌هشام، سیرة‌النبی، ترجمهٔ سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: اسلامیه، ۱۳۴۸، ص ۲۶۷.

۳. قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لانشرک به شیئاً، آل عمران(۳):۶۴.

همچنین به عنوان مثال، پیامبر ﷺ در نامهٔ خویش به قیصر روم به این آیه استناد نموده‌اند. ر.ک به: علی‌بن‌حسینعلی احمدی، مکاتیب الرسول، قم: المطبعه العلمیه، ۱۳۷۹ق/ ۱۳۳۹ش، ص۱۰۵.

به خدا و پیامبرش ایمان بیاورد و گواهی دهد به لا اله الا الله و اینکه خداوند شریکی ندارد و محمد پیامبر و بندهٔ خداست. من تو را به پذیرش و پیاده کردن اسلام دعوت می‌کنم چراکه من پیامبر خدا برای تمام بشر هستم. وظیفه دارم زنده‌ها را انذار و هشدار دهم و قول حق را بر کافران آشکار گردانم، مسلمان شو تا در سلامت و امان باشی، اگر اسلام را قبول نکنی، گناه ضلالت و انحراف تمام مجوس‌ها بر ذمهٔ تو خواهد بود».[1]

### ۲. اصل رسالت جهانی و دستیابی به امت واحده

اسلام آیین فطرت است؛ و از این‌رو، طبیعت تکامل‌پذیر انسانی ایجاب می‌کند که بالاخره روزی تمام بشریت به این آیین رو آورند. پیامبر ﷺ نیز عهده‌دار این رسالت بود که همگان را به چنین دین جهان‌شمولی فرا خواند و آنها را در امت واحدی گرد آورد. درواقع، آرمان نهایی اسلام رسیدن به امت واحد بشری است؛ و نیز از میان رفتن مرزهای جغرافیایی و قید و بندهای مرزی و به وجود آمدن کشور واحد جهانی، تحت حاکمیت قانون واحد الهی است. هدف رسالت و سیاست خارجی ایشان هم، سرعت بخشیدن به سیر حرکت تکاملی جامعهٔ بشری برای رسیدن به این مرحلهٔ آرمانی و مطلوب نهایی بوده است.

پیامبر اکرم ﷺ در بسیاری از نامه‌ها، و از جمله در نامهٔ خود به کسری، شخصیت و رسالتش را چنین معرفی می‌کند:

«من پیامبر خدایم که به‌سوی همهٔ مردم جهان فرستاده شده‌ام تا هر کسی را که زنده است هشدار دهم».[2]

رویکرد جهان‌شمولانه و جهان‌وطنانهٔ سیاست خارجی نبوی، علاوه بر سیرهٔ عملی پیامبر ﷺ، دارای مستندات قرآنی بسیار است؛ از جمله در تعالیم اسلامی از کرهٔ زمین،

---

۱. همان، ص ۹۰.

۲. فانی رسول الله الی الناس کافه لانذر من کان حیا، همان، و هوالذی جعلکم خلائف فی الارض، انعام(۶):۱۶۵.

به «بیت» و خانه تعبیر شده و انسان به‌طور مطلق از هر نژاد و رنگ و زبان و ملیت و طبقه‌ای مالک این خانه به حساب آمده است. در تفکر قرآنی انسان، از هر نژاد و جنسیّت و طبقه‌ای، نماینده و خلیفهٔ خداوند در زمین است:

«اوست خدایی که شما را در زمین جانشین (خلیفگان) قرار داد».[1]

این مضمون دست‌کم در سه آیهٔ دیگر، در سوره‌های یونس (آیه ۱۴ و ۷۳) و فاطر (آیهٔ ۳۹) آمده است که رسالت کلی همهٔ افراد را در این زیستگاه، که زمین نام دارد، تبیین می‌کند. پیامبران و رسولان الهی نیز راهنمایان برای همهٔ انسان‌ها هستند و تعلیم و تربیت و نظام‌بخشی به زیست فردی و گروهی انسان‌ها را بر عهده دارند تا مدیران جامعهٔ بشری در همهٔ ابعاد باشند.

همچنین آیات الهی بیانگر آن است که رسول خدا ﷺ و نماینده و مدیر منصوب الهی در کل پهنهٔ زمین، ـ و نه در بخش خاص یا نژادی ویژه ـ مأموریت می‌یابد.[2] دربارهٔ پیامبر اسلام ﷺ؛ این رسالت جهانی و فراگیر با صراحتی بیشتر مطرح گردیده،[3] و بنا به آیات الهی هدف اسلام همانند سایر ادیان بزرگ الهی، اصلاح کلیت جامعه انسانی در فراخنای گیتی بدون توجه به حدود جغرافیایی و مرزهای ساختگی است؛ به همین خاطر این ادیان و از جمله اسلام همهٔ حکومت و دولت‌ها را ورای مرزها و نژادهایشان به یک دین و دولت واحد و مرکزیتی یگانه فرا می‌خوانند؛ همچنان‌که در آغاز رسالت اسلام، پیامبر ﷺ به حکام ایران، مصر، حبشه، یمن، روم و... نامه می‌نویسد و آنان را به یگانگی و تن دادن به مدیریت واحد در جامعهٔ انسانی دعوت می‌کند.

برای تبیین این اصل محوری، واژه‌های «الانسان» و «الناس» در قرآن بارها به کار رفته است. نزدیک به ۲۴۰ بار کلمهٔ «الناس» و نزدیک به ۶۵ بار کلمهٔ «الانسان» در قرآن

---

۱. همان، صفحه ۹۰

۲. برای نمونه ر.ک به: بقره(۲):۳۰، ص(۳۸): ۲۶.

۳. برای نمونه ر.ک به فرقان(۲۵):۱؛ اعراف (۷):۱۵۸؛ سبا(۳۴):۲۸

تکرار شده است که واژه‌ای عام برای همه افراد انسانی می‌باشد؛ و در بسیاری از موارد عمومیت و کلیت خطاب‌ها روشن است مثل:

«بگو ای مردم! من برای شما فقط هشداردهنده‌ای آشکارم»، «من تو را پیشوای مردمان قرار دادم».[1]

در این خطاب‌های قرآنی، هدایت الهی و آموزش‌های پیامبران برای همهٔ انسان‌ها ضروری است؛ و فرق‌ها و امتیازهای موهوم که ممکن است یگانگی و یکپارچگی جامعهٔ انسانی را بگسلد، باطل و پوچ معرفی گشته است. و به این‌گونه نگرش قرآنی به انسان و رهبران جامعهٔ انسانی، فراگیر و جهانی است که هیچ مرز و مانعی را در جهت اهداف بلند جهان‌شمول و جهان‌وطنانهٔ خویش نمی‌شناسد. به این ترتیب می‌توان نتیجهٔ سیاست خارجی جهان‌شمول و جهان‌وطنانهٔ نبوی را گسترش ایمان و تقوا و التزام به تعهدات انسانی و گسترش عدالت و نفی کلیهٔ نظام‌های سلطه و استثمار در پهنهٔ گیتی و گسترهٔ بشریت دانست و درواقع، جهانی‌سازی الهی و بشردوستانهٔ نبوی مایهٔ نزول برکات مادی و معنوی در سطح جامعهٔ موحد و یکپارچهٔ جهانی گردید.

### ۳. اصل دعوت

بی‌تردید دعوت انبیای الهی، از جمله پیامبر اکرم ﷺ، یکی از اهداف مهم و اصلی ارسال رسل و جوهرهٔ سیاست خارجی آنها از ابتدا تا انتهای مأموریت ایشان محسوب می‌شود. دعوت عبارت است از درخواست پذیرش اسلام از غیرمسلمانان به دست مسلمانان. دعوت که به دست پیامبر داعی یا نمایندگان وی صورت می‌پذیرد، به عنوان یک تکلیف الهی و از احکام منصوصهٔ اسلام و جزء ضروریات دین اسلام می‌باشد. این اصل یکی از مبانی روابط خارجی دولت نبوی و دولت اسلامی است که به تناسب اوضاع و مقتضیات زمانی و مکانی، نحوهٔ تحقق آن تنوع می‌یابد. به همین خاطر و نظر

---

۱. قل یا ایها الناس انما انا لکم نذیر مبین. حج(۲۲):۴۹؛ انی جاعلک للناس اماماً، حج(۲۲):۴۹؛ بقره(۲):۱۲۴.

به اهمیت مبنایی این اصل، آیات متعدد قرآن کریم، پیامبران را دعوت‌کنندگان دینی معرفی می‌کند. بر این اساس، نخستین وظیفهٔ پیامبر ﷺ و رهبران دینی، همانا دعوت بشر به تعالیم و ارزش‌های وحیانی است. همچنین اصل دعوت یک امر حیاتی و دائمی برای تداوم اسلام است.

علاوه بر محوریت دعوت، در رسالت جهان‌شمول نبوی و سیاست خارجی ایشان، در قرآن کریم امر به دعوت بارها آمده است:

«با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای. در حقیقت، پروردگار تو به [حال] کسی که از راه منحرف شده داناتر، و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتر است».[1]

«.... پس مردم را به اسلام دعوت کن و استقامت کن، آن‌چنان‌که با آن مأمور شده‌ای، و از هوس‌های مردم پیروی نکن[2]»، «و زیباترین سخن را کسی می‌گوید که مردم را به‌سوی خداوند یگانه «دعوت» می‌کند و خود نیز عمل صالح انجام می‌دهد و اعلان می‌دارد که من از مسلمانان هستم».[3]

این آیات و از جمله آیهٔ پیش‌گفته (آل عمران،۶۴) به‌خوبی بیانگر آن است که پیامبر اسلام ﷺ در روابط خارجی خویش با غیرمسلمانان، پیش از هر امری موظف به دعوت آنان به خدای واحد است. در سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ نیز این اصل، بیش از هر امر دیگر، مورد تأکید قرار گرفته است و حضرت پیش از ادعای وظیفهٔ دعوت، در هیچ‌موردی دستور جهاد و قتل صادر نکرده است و نمونه‌هایی متعدد از سیرهٔ ایشان از جمله صلح حدیبیه، ارسال پیام و سفیر به دربار پادشاهان و سران غیرمسلمان جهان،

---

۱. ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بالمهتدین، نحل(۱۶):۱۲۵.

۲. فلذلک فادع و استقم کما امرت و لاتتبع اهوائهم، شوری(۴۲):۱۵.

۳. و من احسن قولا ممن دعا الی الله و عمل صالحاً و قال اننی من المسلمین، فصلت(۴۱):۳۱.

بیانگر این نکته است[1] و کثرت این نامه‌ها واقعاً اعجاب برانگیز است تا جایی که برخی کتب، بیش از سیصدوشانزده نامه از پیامبر ﷺ را تشریح نموده‌اند و متأسفانه برخی دیگر از دعوت‌نامه‌های مقام رسالت به پادشاهان و سران منطقه و جهان عصر بعثت نیز ضبط نگردیده است. بنابراین، سیاست خارجی پیامبر ﷺ حاکی از آن است که ایشان در آن عصر، به اکثر ملل عالم و سران آن نامه نوشت و قاصد و سفیر فرستاد و آنها را پیش از هر اقدام دیگر، به اسلام و توحید دعوت کرد.

البته اصل دعوت در دیپلماسی پیامبر ﷺ تابع مقتضیات زمانی و مکانی بود به عنوان نمونه، حضرت به مدت سه سال با دعوت پنهانی رسالت خود را ابراز و پس از آن خویشاوندان را به اسلام دعوت نمود و پس از سه سال از آغاز بعثت، دعوت خویش را آشکار ساخت و در مراحل بعدی نیز همواره دعوت را بر جنگ مقدم می‌داشت.

همچنین انعطاف و ملایمت‌جویی، ویژگی دیگر دعوت پیامبر ﷺ بود که درواقع، باعث افزایش و رسوخ بیشتر دعوت الهی ایشان می‌گردید؛ همان‌طور که قرآن مجید در سورهٔ ۱۵۹ آل عمران[2]، این نحوهٔ رفتار رأفت‌آمیز پیامبر را یک رحمت الهی به شمار می‌آورد.

از سوی دیگر راهبرد دعوت پیامبر ﷺ، مبنی بر تأکید روی مشترکات بود همان‌طور که در نامهٔ ایشان به نجاشی، پیامبر ﷺ بر نبوت حضرت عیسی و پاکدامنی حضرت مریم به‌عنوان قدر مشترک با مسیحیان حبشه تأکید می‌ورزد[3] و در نامه به اسقف روم در قسطنطنیه، به عنوان قدر مشترک، حقانیت حضرت عیسی و سایر پیامبران پیشین را بیان می‌کند.[4]

به این ترتیب راه‌کار پیامبر ﷺ در راهبرد دعوت خویش این‌گونه بود که با تأکید بر مذاکره از توافق‌های جزئی دربارهٔ نقاط مشترک صرف‌نظر نمی‌کرد و با توافق و

---

۱. ر.ک به: سیدعبدالقیوم سجادی، پیشین، ص ۵۰ و همچنین؛ وهبة الزحیلی، **آثار الحرب فی‌الفقه الاسلام**، دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۲م، ص ۳۲۰.

۲. فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لا نفضوا من حولک... آل عمران(۳): ۱۵۹.

۳. علی‌بن‌حسینعلی‌احمدی، پیشین، ص ۱۲۱.

۴. همان، ص۱۶۹. همچنین ر. ک به: علی احمد میانجی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۳، ص۱۶۹.

قرارداد و معاهده در زمینهٔ مسائل فرعی، راه را برای رسیدن به توافق‌های اصولی‌تر و بیشتر با مخالفان هموار می‌کرد، زیرا قصد دستیابی به تمامی هدف‌ها و توافق‌ها در یک مرحله، خود مانعی بزرگ در پیشرفت مذاکرات و ادامهٔ روابط دیپلماتیک بود.[1]

شایان ذکر است که خداوند متعال در آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ نحل، برخی از قواعد مربوط به دعوت را بیان فرموده است. طبق مضمون آیهٔ شریفه، واژه‌هایی چون: حکمت، پند نیکو (موعظهٔ حسنه) و جدل نیکو، و عمل صالح از قواعد اساسی دعوت است. همچنان‌که دعوت در سیاست خارجی پیامبر دارای مراحل سرّی و سپس علنی بود و از شیوه‌های مسالمت‌آمیز و پس از آن، قهرآمیز بهره‌مند می‌گشت که شرح آنها مجال جداگانه‌ای می‌طلبد.[2]

## ٤. اصل همزیستی مسالمت‌آمیز

در فرهنگ و فقه سیاسی اسلام دو واژه «سلام» و «صلح» از اهمیتی ویژه برخوردارند و بی‌دلیل نیست که اسلام در روابط بین‌الملل و پیامبر ﷺ، نیز در رسالت و سیاست خویش، اصل همزیستی مسالمت‌آمیز را یکی از اصول مهم حاکم بین پیروان خود و مناسبات آنها با سایر ملت‌ها مطرح کرده است، زیرا مقتضای فطرت انسان در مناسبات و روابط خود با هم‌نوعانش حالت همزیستی و مسالمت است. از منظر اسلامی، جنگ و ستیز حالت عارضی و موقت دارد و طبیعی و دائم نیست. آیات متعدد قرآنی این مطلب را تأیید می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

«بگو خدا را می‌پرستم درحالی‌که دینم را برای او بی‌آلایش می‌گردانم، پس هرچه را غیر از او می‌خواهید بپرستید...»[3] «و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هرکه در زمین است همهٔ آنها یکسر، ایمان می‌آوردند، پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگروند؟»[4] «پس هرکه بخواهد بگرود و هرکه بخواهد

---

۱. عباسعلی‌عمیدزنجانی، فقه سیاسی: حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۷۹، ص ۲۷۵.

۲. برای اطلاع از این مراحل و شیوه‌های دعوت ر. ک به: ابوالفضل شکوری، پیشین، صص ۳۷۹ ـ ۳۷۳.

۳. قل الله اعبد مخلصاً له دینی، فاعبدوا ما شئتم، زمر(۳۹): ۱۴ و ۱۵.

۴. ولو شاء ربّک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین، یونس(۱۰):۹۹.

انکار کند»[۱] «در دین هیچ اجباری نیست»[۲] «و اگر به صلح گرایيدند، تو [نیز] به آن گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست»[۳] «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی به اطاعت [خدا] درآیید».[۴]

از این آیات استنباط می‌شود که: ۱. ایجاد عقیده در نهاد آدمی هرگز با تحمیل و زور سازگار نیست؛ ۲. پیامبر ﷺ در روابط و تحقق رسالت و سیاست خویش با خشونت و ناسازگاری بیگانه بوده و مبنای دعوت و سیاست عام وی بر تفاهم و مسالمت و ملایمت استوار بود و درواقع، جنگ و خصومت‌ورزی برمبنای تخاصم دشمنان و استمرار عناد آنها، بر رفتار سیاسی دولت نبوی عارض می‌شده است؛ همچنان‌که آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ نحل، پیامبر را به موعظهٔ نیکو و بهترین گفتگو با مخالفان توصیه می‌نماید.

علاوه بر آیات متعدد قرآن، عملکرد پیامبر اکرم ﷺ نیز بر همزیستی مسالمت‌آمیز تأکید دارد. پیامبر ﷺ پس از هجرت به مدینه در حدود شش سال درگیر جنگ با دشمنان اسلام بود اما به محض اینکه دولت خویش و دارالاسلام را نسبتاً ایمن یافت، راهبرد صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را دنبال کرد که نمود عینی آن پیمان صلح حدیبیه[۵] در سال ششم هجری بود. به‌لحاظ تاریخی نیز آن حضرت در حل و فصل اختلافات از شیوه‌هایی چون مذاکره و بحث آزاد، حکمیت و داوری، سازش و وساطت استفاده کرد. شواهد تاریخی بسیاری در تاریخ اسلام از قبیل منشور مدینه در آغاز هجرت، ورود پیامبر به مدینه و انعقاد پیمان دفاعی یا بی‌طرفی با قبایل مختلف و انعقاد صلح حدیبیه و مذاکره با هیئت مذهبی مسیحیان نجران، مؤید این مطلب است.

---

۱. فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر، کهف(۱۸): ۲۹.

۲. لا اکراه فی الدین، بقره(۲): ۲۵۶.

۳. و ان جنحو للسلم فاجنح لها، انفال(۸): ۶۱.

۴. یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه، بقره(۲): ۲۰۸.

۵. برای اطلاع بیشتر از ماجرا و متن پیمان صلح حدیبیه ر.ک به: صالح احمد العلی، **دولت رسول خدا ﷺ**، ترجمهٔ هادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱، صص ۲۵۱-۲۴۱.

شایان ذکر است که «منشور مدینه» در این میان از اهمیتی ویژه در تبیین دیپلماسی مسالمت‌آمیز پیامبر ﷺ برخوردار است و حتی در حقوق بین‌الملل امروز نیز مفاد و مباحث آن قابل طرح و بررسی است. این منشور، چند ماهی پس از ورود رسول اکرم ﷺ به مدینه مطرح شد و همزیستی و تفاهم مسلمانان با قبایل مستقر در مدینه و حومهٔ آن را گسترش بخشید و درواقع، این پیمان مسالمت‌آمیز در سال اول هجری به دست پیامبر میان مهاجران و انصار از یک‌طرف و یهودیان مدینه از طرف دیگر منعقد گردید و به‌طورکلی دال بر این بود که یهودیان در دین و دارایی خود آزاد هستند و مسلمانان و یهودیان مانند یک ملت در مدینه زندگی کنند و در انجام مراسم دینی خود آزاد باشند و به هنگام جنگ علیه دشمن، به یکدیگر کمک کنند و شهر مدینه را محترم بدانند و در هنگام اختلاف و رفع آن، شخص پیامبر ﷺ را به داوری بپذیرند.[1]

### ۵. اصل جهاد

اصل جهاد، و دفاع در مقابل دشمنان و محاربان خدا و جامعهٔ اسلامی، از ضروریات عقلی و سیاسی در هر عصری از جمله دولت نبوی بوده است. در این مسیر، شناخت ماهیت دشمنان خدا که دشمنان خلق نیز هستند و ستیز مداوم با ایشان و هوشیاری در برابر توطئه‌های آنان و عدم وابستگی و کمک نگرفتن از آنها، از جمله مسائل مؤکدی است که قرآن به‌گونه‌های مختلف آن را مطرح نموده؛ آگاهی لازم در این زمینه‌ها را شرط ایمان واقعی شمرده است و از آن به عنوان یک عامل تعیین‌کننده در حیات سیاسی جامعهٔ اسلامی یاد کرده است و از طرفی افزایش عدّه و عدّه و نیرومندی بیشتر را برای ترساندن دشمنان اسلام و مخلّان امنیت جامعه اسلامی لازم می‌داند که برخی از این آیات به این قرارند:

«و هرچه در توان دارید از نیروها و اسب‌های آماده بسیج کنید، تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان ـ

---

۱. منشور مدینه و متن آنکه به عنوان قانون اساسی مدینه هم از آن یاد شده و حتی شاید بتوان آن را به عنوان اولین قانون اساسی مکتوب دنیا محسوب نمود در آثاری متعدد ذکر گردیده است؛ برای نمونه ر.ک به: علی‌بن‌حسینعلی احمدی، پیشین، ص۲۴۱؛ سیدخلیل خلیلیان، پیشین، ص۲۹۹.

که شما نمی‌شناسیدشان و خدا آنان را می‌شناسد ـ بترسانید»[۱] «آنهایند [منافقان] دشمنان شما، در برابر آنان هشیار باشید»[۲] «مردم با ایمان، دشمنان مرا و دشمنان خودتان را دوست نگیرید».[۳]

جهاد اگرچه در راه خدا و با انگیزهٔ الهی انجام می‌گیرد، نفع آن در حیات سیاسی به خود مؤمن و جامعه اسلامی و تضمین سلامت و امنیت آن برمی‌گردد:

«آن‌ها که مهاجرت می‌کنند و در راه خدا پیکارگرند امید به رحمت خدا دارند.»[۴] «مؤمنان آنانند که ایمان به خدا و رسول آورده‌اند و تردیدی به دل راه نداده‌اند و در راه خدا به مال و جان جهاد کرده‌اند».[۵] «کسی که جهاد می‌کند به نفع خود اوست، خداوند از جهانیان بی‌نیاز است».[۶] «ای پیامبر! با کفار و منافقین جهاد کن و بر آنان سخت‌گیر باش».[۷]

باید اشاره کرد که آیات جهاد به‌طورکلی در دو دسته جای می‌گیرند: اول، آیات مقید که جهاد را به وجود فتنه و ظلم و آغاز جنگ و ایجاد ناامنی از سوی غیرمسلمانان مبتنی می‌سازد، این دسته از آیات عمدتاً بیانگر ماهیت جهاد و جنگ دفاعی است که حق مشروع تمام جوامع و انسان‌هاست؛ دوم، آیات مطلق که به‌طور مطلق به جهاد کفار و مشرکان دستور می‌دهد.[۸] برخی خاورشناسان با توسل به این آیات سعی کرده‌اند

---

۱. واعدّوالهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم و آخرین من دونهم لاتعلمونهم الله یعلمهم، انفال(۸): ۶۰.

۲. هم العدو فاحذرهم، منافقون(۶۳): ۴.

۳. یا ایها الذین آمنو لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیا، ممتحنه(۶۰): ۱.

۴. و الذین‌هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله اولئک یرجون رحمة الله، بقره(۲): ۲۱۸.

۵. انما المؤمنون الذین آمنو بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا باموالهم و انفسهم، حجرات(۴۹): ۴.

۶. و من جاهد فانما یجاهد لنفسه ان الله لغنّی عن العالمین، عنکبوت(۲۹): ۶.

۷. یا ایها النبیّ جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم، تحریم(۶۶): ۹.

۸ این آیات از این جمله‌اند: قاتلوا المشرکین کافه.توبه(۹): ۳۶)؛ قاتلوهم حتی لاتکون فتنه انفال(۸):۳۹؛ فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم، توبه(۹): ۵.

اسلام را جنگ‌طلب و جنگ‌محور معرفی نمایند. درحالی‌که طبق علوم قرآنی، آیه مطلق تابع آیات مقید هستند. اصولاً جهاد در تفکر اسلامی برای کشورگشایی، قتل و نابودی نفوس نبوده و ماهیتی اصلاحی و دفاعی دارد، به عبارتی خود به یکی از مراحل دعوت تبدیل می‌شود و به تعبیر مفسران حالت دفاعی به خود می‌گیرد همان‌طورکه در سیرهٔ سیاسی دولت نبوی چنین بود.

**٦. اصل نفی‌سبیل و لزوم عزت‌مندی مسلمانان**

یکی از اصول ارزشمند دولت اسلامی و دولت نبوی، در کلیه عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... اصل نفی‌سبیل در کلیهٔ قلمروهای داخلی و خارجی است که آن را از نص آیهٔ «خداوند، سبیل و طریقی برای کافران بر مؤمنان قرار نداده است». [1] گرفته‌اند. مفسران در تفسیر این آیه اقوال مختلفی ذکر کرده‌اند، بعضی «سبیل» را به مفهوم حجت و دلیل گرفته و آیه را چنین معنا کرده‌اند: «خداوند کافران را با حجتی برتر در مقابل مؤمنان قرار نداده است». عده‌ای گفته‌اند مقصود از نفی‌سبیل، نفی سلطهٔ کفار بر مؤمنان در قیامت است. اما بیشتر علما، به این آیه بر منع و عدم جواز فروش عبد مسلمان به کافر استدلال کرده‌اند، زیرا این امر موجب مسلط شدن کافر بر عبد مسلمان و خواری او می‌گردد. بنابراین، اگر فروختن عبد مسلمان به کافر جایز نیست، چون موجب استیلای کافر می‌گردد، پس هر چیزی که سبب سلطه کفار بر مؤمنان و مسلمانان شود ممنوع و تحمل‌ناپذیر خواهد بود.

صحت این استدلال وقتی است که کلمه «سبیل» به معنای سلطه و سلطنت و نه حجت و برهان، لحاظ شود. بر این اساس، آیهٔ نفی سبیل به عنوان اساس روابط خارجی و امنیتی دولت اسلامی مطرح می‌گردد و بر سایر آیات حاکمیت می‌یابد. روابط خارجی و امنیتی نظام اسلامی با غیرمسلمانان می‌باید به‌گونه‌ای تنظیم گردد که زمینه‌های سلطه و برتری کفار را بر مسلمانان فراهم نیاورد، در غیر این حالت، چنین روابطی نامشروع و غیرشرعی خواهد بود.

---

۱. لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً. نساء(۴): ۱۴۱.

به هرحال، براساس اصل نفی‌سبیل، راه هر نوع نفوذ و سلطهٔ غیرمسلمانان بر جوامع اسلامی در حوزه‌های مختلف سیاسی و نظامی و اقتصادی و فرهنگی باید مسدود گردد. از نظر سیاسی و امنیتی، نپذیرفتن تحت‌الحمایگی، نفی ظلم و استبداد و استعمار، جایز نبودن مداخلهٔ بیگانگان در امور داخلی کشور اسلامی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی مورد تأکید است و از نظر نظامی نیز تسلط بر مقدّرات و تدابیر نظامی مدنظر می‌باشد. در ضمن عدم وابستگی اقتصادی و جلوگیری از نفوذ فرهنگی و منع استشاره و مشورت در حوزه‌های فرهنگی و نظامی در روابط خارجی مدنظر است؛ بنابراین، قاعدهٔ نفی‌سبیل بیانگر دو جنبهٔ ایجابی و سلبی است که جنبهٔ سلبی آن ناظر بر نفی سلطهٔ بیگانگان بر مقدّرات و سرنوشت سیاسی و اجتماعی مسلمانان است و جنبهٔ ایجابی آن بیانگر وظیفهٔ دینی امت اسلامی در حفظ استقلال سیاسی و از میان برداشتن زمینه‌های وابستگی و موجبات ناامنی است.

علاوه بر آیهٔ مربوط به این اصل، به سایر آیات هم که مؤمنان را از پذیرش و قبول ولایت کافران برحذر می‌دارند یا به عواقب منفی و زیانبار آن هشدار می‌دهند، استدلال شده است.[1] برخی از مفسران برای نفی سلطهٔ کفار و عدم جواز آن به این آیه هم استدلال کرده‌اند که می‌فرماید: «ای اهل ایمان، غیر را به بطانه نگیرید»[2] در این آیه خداوند سبحان، مؤمنان را از دوستی با بیگانگان نهی می‌کند. گفته‌اند مقصود از «بطانه»، قرابت است؛ بنابراین، مسلمانان نباید کافران را همراز و صاحب اسرار خود بدانند، چون این امر موجب سلطهٔ آنان بر مسلمانان می‌شود[3] و تأثیر و پیامد منفی چنین سلطه‌ای نیز به‌طور قطع مغایر عزت مسلمانان و اهداف بلیغ رسالت نبوی است؛ زیرا قرآن کریم در آیات متعدد دیگر، ولایت کفار و یهود و نصاری را بر مسلمانان به‌شدت نفی نموده است، آنجاکه می‌فرماید:

---

۱. از جمله به نساء(۴): ۱۳۸ و ۱۳۹؛ انفال(۸): ۷۳ و مائده(۵): ۵۵، ۶۵ استدلال کرده‌اند.

۲. یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا بطانه من دونکم،آل عمران(۳): ۱۱۸.

۳. برای اطلاع بیشتر ر. ک به: سیدعبدالقیوم سجادی، «اصول سیاست خارجی در قرآن»، **علوم سیاسی**، شماره ۱۵، پاییز ۸۰، صص ۱۷۷ـ ۱۷۵.

«ای اهل ایمان، کافران را به‌جای مؤمنان، ولیّ و سرپرست خود قرار ندهید».[1]

از سویی از مدارک مؤیّد قاعدهٔ فقهی نفی سبیل، حدیثی از پیامبرﷺ به نام حدیث اعتلاء است. این حدیث از پیامبر اسلام روایت شده است:

«اسلام همیشه علو و برتری دارد و هیچ چیزی بر آن علو نمی‌یابد و کافران به منزله مردگان هستند نه حجابی بر آنها لازم است و نه اینکه ارثی به آنها تعلق می گیرد».[2]

از سوی دیگر، سلطهٔ کفار بر مسلمانان، موجب حقارت و پستی و ذلت مسلمانان در برابر غیرمسلمانان خواهد شد که این نیز با اهداف عالی اسلام و رسالت نبوی مغایرت کامل دارد زیرا قرآن، پیامبر مکرم خویش و مسلمانان را دارای عزت معرفی می کند:

«عزت ویژهٔ خداوند و پیغمبرش و مؤمنین می‌باشد لکن منافقین نمی‌دانند».[3]

طبق این آیه، عزت به خدا و پیامبر و مسلمانان می‌باشد؛ پس باید علی‌القاعده راه هرگونه تسلط و نفوذ و برتری تشریعی کفار بر مسلمانان نفی شود و یکی از نشانه‌های کامل بودن دین نیز همین است.[4] بدیهی است با توجه به مقام اسوه بودن نبی مکرم اسلام و تبعیت کامل ایشان از فرامین قرآنی، در سیاست خارجی نبوی این اصل به‌حد اعلای خود رعایت شده باشد و تاریخ نیز به‌خوبی بر این امر گواهی می‌دهد.

### ۷. اصل وفای به عهد و تعهدات

یکی از اصول مهم اسلامی چه در سیاست و چه در روابط و حقوق بین‌الملل اصل وفا به تعهدات است. آیات قرآنی و روایات، به‌ویژه روایات نبوی با تأکید بر ضرورت پایبندی به همه تعهدات و پیمان‌ها، تنها در صورت تخلف طرف مقابل، نقض تعهد را

---

۱. یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا الکافرین اولیاء من دون المؤمنین، نساء(۴): ۱۴۴.

۲. الاسلام یعلو و لایعلی علیه و الکفار بمنزلة الموتی لایحجبون و لایورثون.ر.ک به، ابوالفضل شکوری، پیشین، ص ۳۹۰.

۳. ولله العزة و لرسوله و للمؤمنین و لکن المنافقین لایعلمون، منافقون(۶۳): ۸.

۴. ابوالفضل شکوری، پیشین، ص۳۹۲.

جایز می‌دانند و در غیر آن، وفای به عهد را به حکم عقل و شرع لازم می‌دانند. برخی از این مستندات قرآنی و روایی به شرح زیر است:

«و چون پیمان بندند به پیمانشان وفا کنند»،[۱] «ای اهل ایمان، به عهد و پیمان خود وفا کنید»،[۲] «کسانی که به عهد خدا وفا می‌کنند و پیمان حق را نمی‌شکنند»،[۳] «به عهد وفا کنید، بی‌گمان، عهد پرسیده می‌شود»[۴]، «و کسانی که به امانت‌ها و پیمان‌های خویش پایبندند».[۵]

رسول‌الله ﷺ در همین باره فرموده است:

«کسی که پایبند به عهد خود نیست از دایرهٔ دیانت خارج است[۶]... ایمان مؤمنین در گرو پایبندی به تعهداتشان است».[۷]

اصل وفای به عهد و تعهدات، برمبنای آیات و سنت و سیرهٔ نبوی؛ دربردارنده موارد زیر است:

۱. اصل بقای معاهده‌ها و اعتبار آن تا زمان انقضای مدت؛

۲. عدم جواز خدعه و حیله به طرف مقابل، و وجوب وفای به عهد، تا زمان انقضای مدت؛

۳. عدم نقض قطعی پیمان، مگر آنکه طرف مقابل غدر و خدعه کند یا آن را کاملاً نقض نماید.

سیرهٔ نبوی و سیاست خارجی ایشان نیز حاکی از پایبندی حضرت به کلیهٔ پیمان‌ها و تعهدات کتبی و شفاهی بود و پیامبر ﷺ به کلیهٔ عقود خود اعم از دائم، موقت، معین و نامعین متعهد بود که از مشهورترین موارد آن، التزام و پایبندی حضرت به مفاد

---

۱. والموفون بعهدهم اذا عاهدوا... بقره(۲): ۱۷۷.

۲. یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود... مائده(۵): ۱.

۳. الذین یوفون بعهد الله و لاینقضون المیثاق، رعد(۱۳): ۲۰.

۴. و اوفو بالعهد ان العهد کان مسئولاً، بنی اسرائیل(۱۷): ۳۴.

۵. والذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون، مؤمنون(۲۳): ۸.

۶. لا دین لمن لاعهد له. ر.ک به ، سیدمحمدموسوی، پیشین، ص۶۶ (به نقل از ترجمهٔ فارسی شهاب‌الاخبار، ص۱۱۸).

۷. لمؤمنون عند شروطهم، ر.ک به: شیخ‌مرتضی انصاری ، **المکاسب** ، تبریز: بی‌نا ، ۱۳۷۵ ق، ص ۲۱۵.

صلح‌نامهٔ «حدیبیه» بود که پیامبر ﷺ با ناگواری تمام، به‌دلیل احترام به این پیمان، افراد تازه‌مسلمانی را که از شکنجه و آزار قریش به‌سوی مدینه هجرت کرده بودند باز می‌گرداند؛[1] و حتی در چنین اوضاع سخت و پرمضیقه‌ای، از لزوم رعایت پیمان‌ها دست نمی‌کشید و کارگزاران و فرستادگان خویش را هم به رعایت این التزام توصیه می‌فرمود و در این میان فرقی نمی‌کرد که طرف معاهده مسلمان یا یهودی یا نصرانی یا کفار و معاندان باشند.[2]

## نتیجه‌گیری

از مجموعهٔ مباحث و مستندات این مقاله بر می‌آید که دولت نظام‌ساز نبوی و سیاست خارجی پیامبر ﷺ بر اصولی مبنایی استوار بوده است و این اصول واجد قابلیت کاربردی شدن بر مبنای مقتضیات جدید را دارا هستند و اندیشمندان و صاحب‌نظران اسلامی می‌توانند با تعمق و اندیشه‌ورزی؛ مصادیق عینی و متطوّر سیاست خارجی دولت‌های نوین اسلامی را با آنها مقایسه و مطابقت نمایند. هرچند چنین امری به راحتی میسر نیست و تلاش همزمان اندیشمندان و همچنین کارگزاران دولت‌ها و نظام‌های اسلامی را نیازمند است.

نوشتار حاضر در پاسخ به سؤال اول مطروحهٔ خویش، اصول مبنایی سیاست خارجی نبوی را به شرح زیر، و آن هم نه به‌گونه‌ایی حصری، چنین برشمرد:

۱. اصل توحید؛

۲. اصل رسالت جهانی و دستیابی به امت واحده؛

---

۱. سید عبدالقیوم سجادی، **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**، پیشین، ص۶۴. همچنین ر.ک به: وهبة الزحیلی، پیشین، ص۳۵۰.

۲. یکی از منابع درخوری که با تفصیل بسیار از جایگاه اصل وفای به تعهدات سخن رانده است کتاب زیر می‌باشد:

ـ عباسعلی عظیمی شوشتری، **حقوق قراردادهای بین‌المللی در اسلام**، قم دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه، ۱۳۷۸.

۳. اصل دعوت؛
۴. اصل همزیستی مسالمت‌آمیز؛
۵. اصل جهاد؛
۶. اصل نفی سبیل و لزوم عزت‌مندی مسلمانان؛
۷. اصل وفای به عهد و تعهدات.

به‌نظر می‌رسد به غیر از موضوع «جهاد»، که منحصر به عصر پیامبر و معصومان ؑ است، از سایر اصول فوق به عنوان مبانی سیاست خارجی دول اسلامی می‌توان استفاده نمود؛ و جا دارد که در جهت کاربردی کردن و مصداق‌یابی بیشتر آنها، تلاش‌های روزافزون بیشتری صورت پذیرد. همچنین از شش الگو و رویکرد مطالعهٔ سیاست خارجی پیامبر ﷺ، یعنی الگوهای:

۱. خصوصیات فردی رهبران؛ ۲. مسئولیت؛ ۳. ساخت تشکیلاتی؛ ۴. منابع ملی؛ ۵. سامانهٔ بین‌المللی؛ ۶. ایدئولوژی و نظام عقیدتی می‌توان در این جهت استفاده نمود، اما شایسته است که الگوی اخیر را به عنوان رویکرد مرجّح و غالب در مطالعه سیاست خارجی نبوی ملحوظ نمود و بسیار واضح است که تأثیرگذاری وحی الهی و باورهای دینی پیامبر بر حوزه‌های تصمیم‌گیری او در عرصهٔ سیاست خارجی بسیار بیشتر بوده و نمودهای نظری و عملی فراوان‌تری داشته است.

همچنین پیامبر اکرم ﷺ به کرّات از ابزارهایی متعدد و متنوع مانند: مذاکره، اعزام مبلغان و سفرا، تألیف قلوب، تولی و تبری و ابزارهای بشردوستانه‌ای مانند عتق و فک رقبه یا آزادی بندگان برای تحقق اهداف سیاست خارجی و رسالت الهی خویش سود می‌جسته است[1] که تبیین هرکدام از آن‌ها خود می‌تواند موضوع پژوهشی جدید باشد.

---

۱. برای نمونه و اطلاع بیشتر ر. ک به: محمدابراهیم آیتی، **چکیدهٔ تاریخ پیامبر اسلام**، تلخیص جعفر شریعتمداری، تهران: سمت، ۱۳۷۸.

## فهرست منابع

قرآن کریم

آیتی، محمدابراهیم ، **چکیدهٔ تاریخ پیـامبر اسـلام**ﷺ، تلخیص: جعفر شریعتمداری، تهران: سمت، ۱۳۷۸.

ابراهیم برزگر، **تاریخ تحول دولت**، تهران: سمت، ۱۳۸۳.

ابن‌هشام، **سیرةالنبی**، ترجمهٔ سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: اسلامیه، ۱۳۴۸.

احمدی، علی‌بن‌حسینعلی، **مکاتیب الرسول**، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۷۹ق/ ۱۳۳۹ش.

العلی، صالح احمد، **دولت رسول خدا**ﷺ، ترجمهٔهادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.

الزحیلی، وهبة، **آثار الحرب فی الفقه الاسلام**، دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۲م.

انصاری، شیخ مرتضی، **المکاسب**، تبریز: بی‌نا، ۱۳۷۵.

جعفری فائزی، غضنفرعلی، **سیاست خارجی پیامبر اسلام**ﷺ، قم: زائر، ۱۳۷۸.

جعفریان، رسول ، **تاریخ سیاسی اسلام**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.

جلیلی، سعید، **سیاست خارجی پیامبر**ﷺ، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی،۱۳۷۴.

جمعی از مؤلفان، **نقد و بررسی منابع سیره نبوی**، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، ۱۳۷۸.

حسینی، علی اکبر ، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

خلیلیان، سیدخلیل، **حقوق بین‌الملل اسلامی**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.

سالم، عبدالعزیز، **تاریخ الدولة العربیه، منذ عصر الجاهلیه حتی سقوط الدولة الامویة**، بیروت: دارالنهضة العربیه، بی‌تا.

سجادی ، سیدعبدالقیوم ، **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

سجادی، سیدعبدالقیوم، «اصول سیاست خارجی در قرآن»، **علوم سیاسی**، شمارهٔ ۱۵، پاییز ۸۰

سجادی، عبدالقیوم، **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

شکوری، ابوالفضل ، **فقه سیاسی اسلام**، (اصول سیاست خارجی)، تهران: آرین، بی‌نا، ۱۳۶۱.

طباطبایی، محمدحسین ، **تفسیر المیزان**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.

عظیمی شوشتری، عباسعلی، **حقوق قراردادهای بین‌المللی در اسلام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه، ۱۳۷۸.

عمید زنجانی، عباسعلی ، **فقه سیاسی**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.

عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی: **حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام**، تهران: سمت، ۱۳۷۹.

قنواتی،جلیل، **نظام حقوقی اسلام**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.

محمدی، منوچهر، **سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، اصول و مسائل**، تهران: دادگستر، ۱۳۷۷.

مقاله‌شناسی پیامبر ﷺ (فهرست مقالات نشریات ایران)، قم: خانه پژوهش، مؤسسه اطلاع‌رسانی مرجع، ۱۳۸۳.

منتظری، حسینعلی، **فقه الدولة الاسلامی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲ ق.

منصوری، جواد، **نظری به سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.

موسوی، سیدمحمد، **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۴.

میانجی، علی‌احمد ، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۳.

واقدی، محمدبن‌عمر، **مغازی** (تاریخ جنگ‌های پیامبر ﷺ)، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

# قالب‌های نظری
# سیاست خارجی پیامبر ﷺ

محسن محمدی الموتی*

## مقدمه

سیاست خارجی یکی از عرصه‌های مهمی است که تصمیم‌های نیروهای حاکم برهرکشور درآن انعکاس می‌یابد. مهم‌ترین کارکرد سیاست خارجی هرکشور، تأمین منافع ملی و تولید امنیت در جهانی ناامن، پرتلاطم و سیّال است. آنچه در کنش و واکنش‌های این حوزه وسیع رخ می‌دهد، اثرات عمیق، فراگیر، همه‌جانبه و تاریخی دارد. سیاست خارجی موفق، می‌تواند موجب اعتلای یک جامعه و کشور و سیاست خارجی ناموفق، می‌تواند موجب افول و حتی نابودی آن گردد. بنابراین، می‌توان گفت سیاست خارجی مقوله‌ای حیاتی و شایستهٔ توجه علمی و مطالعات روشمند می‌باشد.

از سوی دیگر مبحث سیاست خارجی در اسلام به عنوان موضوعی مهم واساسی مورد توجه و امعان‌نظر قرار گرفته است. آنچه حائز اهمیت است، این است که تبیین الگوهای رفتاری اسلام به‌طورعام، و موضوع سیاست خارجی به‌طورخاص، در سیرهٔ پیامبر گرامی اسلام ﷺ تجلی دارد. آن بزرگوار به‌رغم مشکلات طاقت‌فرسا و

---

* کارشناس ارشد مطالعات استراتژیک.

چالش‌های فراروی موجود در جزیرةالعرب، با به‌کارگیری الگوهای رفتاری شایسته در سیاست خارجی، توانستند اسلام را به فراسوی مرزهای عربستان گسترش دهند و تمدن بزرگ اسلامی را پایه‌گذاری نمایند.

از این‌رو، ضروری است درخصوص شناخت ابعاد مختلف رفتار سیاست خارجی و راز و رمز موفقیت آن حضرت به‌خصوص در دوره تشکیل دولت اسلامی در مدینه، تلاش‌های علمی شایسته‌ای صورت پذیرد تا به عنوان الگویی مورد استفاده قرارگیرد. مقاله حاضر در پی تبیین شاخص‌های سیاست خارجی پیامبر اعظم ﷺ می‌باشد.

بدین منظور با ارائهٔ چارچوبی مفهومی برای تحلیل سیاست خارجی، ضمن اشاره به دولت اسلامی در مدینه و بیان اصول و مبانی سیاست خارجی پیامبر ﷺ، در قالب مؤلفه‌های اهداف، ابزار، تصمیم‌گیری و محیط، شاخص‌های سیاست خارجی پیامبراعظم ﷺ را مورد توجه قرار داده است.

## چارچوب نظری

پیش از آنکه به ترسیم چارچوبی نظری برای تحلیل سیاست خارجی بپردازیم، لازم است آشنایی اجمالی با مفهوم سیاست خارجی پیدا کنیم و شاخصه‌ها و تعاریف آن را مدنظر قرار دهیم.

### ۱. تعریف و چارچوب مفهومی

دولت‌ها از قدیم با یکدیگر روابط گوناگونی از نوع سیاسی، اقتصادی، فرهنگی نظیر اعزام و پذیرش نمایندگان، عقد موافقت‌نامه‌های تجاری و گمرکی، مبادله دانشجویان، معلمان و کارشناسان و.... داشته‌اند. از این نظر روابط بین‌المللی روابط میان حکومت‌ها، گروه‌ها و افراد ممالک مختلف را شامل می‌شد.[1] امروزه نیز آنچه در نظریه‌های روابط

---

۱. هوشنگ مقتدر، سیاست بین‌المللی و سیاست خارجی، تهران: موسسه خدماتی انتشاراتی، ۱۳۷۰، صص ۴ و ۱۰۳.

بین‌الملل به نام نظریه‌های اندرکنش[1] یاد می‌شود، عرصهٔ بررسی روابط (سیاست، اقتصاد و فرهنگ) بین‌الملل است که با روابط بازیگران در عرصهٔ بین‌المللی سروکار دارد.[2] اما سیاست خارجی را باید از انبوه این روابط تمیز داد. از این حیث، سیاست خارجی تنها آن دسته از روابط را دربرمی‌گیرد که ابتکار آن به عهدهٔ حکومت‌ها باشد و از طرف آنان تصدی شده باشد.

درتعریف سیاست خارجی برخی آن را:

«مجموعه خط‌مشی‌ها، تدابیر، روش‌ها و انتخاب مواضعی که یک دولت در برخورد با امور و مسائل خارجی و در چارچوب امورات کلی حاکم بر نظام سیاسی اعمال می‌کند».[3]

می‌دانند برخی دیگر سیاست خارجی را:

«برآیند اقتدارگرایانه تخصیص ارزش‌ها در برخورد با یکدیگر که یک واحد سیاسی از مجموعه توانایی‌ها و قابلیت‌هایش جهت افزایش بهره‌وری نُرم‌ها ( معیارها ) و استانداردهای مطلوب در بعد خارجی استفاده می‌کند».[4]

نام می‌برند. درتعریف دیگرسیاست خارجی را:

«یک استراتژی یا یک رشته اعمال از پیش طرح‌ریزی‌شده توسط تصمیم‌گیرندگان حکومتی که مقصود آن دستیابی به اهدافی معیّن درچارچوب منافع ملی در محیط بین‌المللی می‌باشد».[5]

---

1. Interaction

۲. امیرمحمد حاجی‌یوسفی، **سیاست خارجی ج ا.ا، درپرتو تحولات منطقه‌ای**، تهران: دفترمطالعات سیاسی و بین‌المللی،۱۳۸۴، ص ۴۷.

۳. منوچهر محمدی، **اصول سیاست خارجی ج ا.ا.**، تهران: دادگستر، ۱۳۷۷، ص ۱۸.

۴. احمد بخشایشی اردستانی، **اصول سیاست خارجی ج ا.ا.**، تهران: آوای نور، ۱۳۷۵، ص ۳۵.

۵. محمدحسین خوشوقت، **تجزیه و تحلیل تصمیم‌گیری در سیاست خارجی**، تهران: وزارت خارجه، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵.

معرفی می‌کنند. به هر ترتیب با توجه به تعاریف ارائه‌شده می‌توان سیاست خارجی را یک استراتژی و یا برنامه‌ای از فعالیت‌ها تعریف کرد که توسط تصمیم‌گیران یک کشور در برابر کشورهای دیگر یا نهادهای بین‌المللی انجام می‌شود تا به اهدافی که به نام منافع ملی آن کشور خوانده می‌شود، برسند.

در ادامه این بحث سؤال این است که برای تحلیل رفتار خارجی واحدهای سیاسی و ایجاد ادبیات واقع‌بینانه‌تر و علمی برای درک سیاست خارجی کشورها، چگونه می‌توان چارچوبی مفهومی ارائه کرد؟

از آنجاکه سیاست خارجی، اهداف تعیین‌شده برای یک کشور، همراه با ابزارهای اتخاذشده برای نیل به آن اهداف را دربرمی‌گیرد، حیطه و قلمرو آن مشخص می‌شود. همچنین باید توجه داشت که دولت‌ها براساس اهدافی که دارند، تصمیم می‌گیرند که از کدام ابزار استفاده کنند. لذا در فاصله میان اهداف و ابزارها، باید به فرآیند تصمیم‌گیری در سیاست خارجی نیز توجه نمود. در این میان اوضاع محیطی اعم از داخلی، منطقه‌ای و جهانی بر رفتار و سیاست خارجی دولت‌ها تأثیری بسزا خواهد گذاشت.

از این‌رو، به‌نظرمی‌رسد با عنایت به مفاهیم اهداف، ابزار، تصمیم‌گیری و محیط، بتوان چارچوبی مفهومی برای فهم چگونگی ایجاد و پویایی سیاست خارجی ارائه کرد. بنابراین، ترسیم چارچوب مفهومی در مقاله حاضر در قالب بررسی مفاهیم و مؤلفه‌های پیش‌گفته در سیاست خارجی مورد توجه قرار می‌گیرد.

**۲. اهداف در سیاست خارجی**

اساساً هر دولتی داده‌های سیاست خارجی خود را براساس یک سلسله اصول و اهدافی تنظیم می‌کند که شناخت آنها از اهمیت خاص برخوردار است؛ زیرا شالوده و اساس خط‌مشی و دیپلماسی هر کشور به‌وسیلهٔ اصول و اهداف از پیش‌تعیین‌شده آن کشور رقم می‌خورد و در عمل نیز راهنمای مجریان و تصمیم‌گیران سیاست خارجی قرار می‌گیرد.[1] به‌طورکلی اهداف سیاست خارجی را در یک دسته‌بندی کلان می‌توان به

۱.عبدالعلی قوام، **اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل**، تهران: سمت، ۱۳۸۰، صص ۱۰۹-۱۰۸.

اهداف عام و اهداف خاص تقسیم کرد. منظور از اهداف عام سیاست خارجی، اهدافی هستند که در همهٔ کشورها و فارغ از نوع نظام‌های سیاسی آنها درکانون عملیات سیاست خارجی بوده و هیچ کشوری نمی‌تواند آن اهداف را دنبال نکند. مهم‌ترین هدف عام تأمین امنیت ملی است . علاوه برآن، رشد و توسعه اقتصادی، گسترش و توسعه و کسب احترام نسبت به فرهنگ جامعه در عرصهٔ جهانی و... در زمرهٔ اهداف عامی هستند که بین همهٔ کشورها مشترک هستند.

اهداف خاص سیاست خارجی، اهدافی هستند که با توجه به نوع ایدئولوژی نظام سیاسی یا به‌لحاظ تجربهٔ تاریخی، هویت فرهنگی و انقلابی، ساختار اجتماعی وترکیب نخبگان، جغرافیا و سامان سیاسی و.. طراحی شده و نمود می‌یابند. آنچه مهم است اینکه هر اندازه میان اهداف عام و خاص سیاست خارجی رابطهٔ مستقیم‌تری برقرار گردد، سیاست خارجی موفق‌تری حاصل خواهد شد.[۱]

### ۳. ابزار در سیاست خارجی

منظور از ابزار، همان وسایل دستیابی به اهداف سیاست خارجی با توجه به عوامل و منابع قدرت ملی درمحیط بین‌المللی است. درمحیط بین‌المللی واحدهای سیاسی برای پیشبرد سیاست خارجی خود از انواع وسایل و ابزارها استفاده می کنند که می‌توان به ابزارهای سیاسی، دیپلماتیک، اقتصادی، تبلیغاتی و نظامی اشاره نمود. هر واحد سیاسی به اقتضای شرایط و امکانات خود از یک یا چند مورد از این ابزارها استفاده می کند. ابزارهای سیاسی و دیپلماتیک عمدتاً از تلاش پرسنل ماهر تشکیل شده است، این افراد می‌توانند در کشور هدف، به‌گونه‌ای عمل کنند که فرآیند سیاسی آن را در جهت منافع کشور خویش هدایت کنند. ابزارهای اقتصادی یکی ازمعمولی‌ترین و کارآمد ترین ابزارهای اجرایی سیاست خارجی است.[۲]

---

۱. سیدکاظم سجادپور، **چارچوب مفهومی و پژوهشی برای مطالعه سیاست خارجی ایران**، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی،۱۳۸۳، صص ۵۸ ـ ۵۷.

۲. محمدحسین خوشوقت، پیشین، صص ۲۶۸ ـ ۲۶۶.

هرچه کشور هدف، از لحاظ اقتصادی به کشور صاحب تصمیم وابسته‌تر باشد، ابزارهای اقتصادی تعیین‌کننده‌تر خواهد بود. ابزارهای تبلیغاتی شامل استفاده از رسانه‌های جمعی و ارتباط با افکار عمومی ایده‌سازی، ایجاد گفتمان جدید و ظرفیت‌سازی درکشورهای هدف است و نهایتاً ابزار نظامی که پس از عدم کارایی سایر ابزارها مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد.[۱]

آنچه مشخص است اینکه بسیاری از اهداف و خط‌مشی‌ها یا طرح‌ها و ایده‌ها، زمانی که به مرحلهٔ اجرا می‌رسند، با سدهای سهمگین «ابزار» روبه‌رو می‌شوند. موضوع‌های فاقد ابزار کافی و ناکارآمد، هدف‌های ستودنی را به پرتگاه‌های تاریخی برای ملت‌ها تبدیل می‌کند. بنابراین، درک دقیق‌تر تحلیلی از واقعیت‌های سیاست خارجی، چگونگی ارزیابی و در ترازو نهادن عملکرد سیاست خارجی، و سنجش میزان توانمندی نهایی کشورها در مناسبات خارجی، درگرو مطالعه و دقت در میزان توازنی است که آن کشور می‌تواند میان اهداف دست‌یافتنی و ابزار دردسترس فراهم آورد.[۲]

### ٤. تصمیم‌گیری درسیاست خارجی

گفته شد که درفاصله میان اهداف و ابزارها در سیاست خارجی، باید به مقوله تصمیم‌گیری توجه داشت؛ زیرا دولت‌ها براساس اهدافی که دارند، تصمیم می‌گیرند که از کدام ابزار استفاده کنند. درحقیقت، سیاست خارجی فرآیندی است از تصمیم‌گیری و افرادی که به نام تصمیم‌گیر، به نیابت از کشور یا مردم تصمیم می‌گیرند. هنگامی که رفتار بازیگران سیاسی یعنی دولت‌ها را در صحنهٔ سیاست بین‌الملل مورد مطالعه قرار می‌دهیم، درواقع، تصمیم‌هایی را که آن‌ها به‌صورت داده‌های سیاست خارجی خود وارد محیط بین‌الملل می‌کنند، مطالعه می‌کنیم.

مفهوم تصمیم‌گیری، از مدت‌ها پیش به‌طور تلویحی در برخی رویکردهای

---

۱. همان.

۲. سیدکاظم سجادپور، پیشین، صص ۵۶ ـ ۵۵.

قدیمی‌تر دربارهٔ تاریخ دیپلماسی و مطالعه نهادهای سیاسی مطرح بوده است. در تعریف تصمیم‌گیری[1] گفته می‌شود که عمل گزینش میان راه‌حل‌های جانشین یا بدیل‌های[2] موجودی است که دربارهٔ آنها قطعیت وجود ندارد.[3] در حوزهٔ سیاست خارجی، تصمیم‌گیری وسیله‌ای است که در حول آن می‌توان اطلاعات مربوط به مسائل خارجی را سازمان داد، و به عنوان ابزاری است که به توضیح برخی ازموقعیت‌های مهم سیاستگذاری خارجی مانند تصمیم‌های مربوط به آغاز جنگ، آغاز برنامه‌های اعطای کمک و... می‌پردازد.[4]

همچنین درک و شناخت اوضاع و مقتضیات تصمیم‌گیری دولت‌ها و واحدهای مربوط به آن، ازضروری‌ترین فعالیت‌های یک دیپلماسی موفق به شمار می‌رود. به این منظور، باید مسائلی نظیر متغیرها[5] و عوامل، انواع[6]، سطوح تحلیل[7] و مدل‌های تصمیم‌گیری[8] در سیاست خارجی را مورد توجه قرار داد.

---

1. Decisiontaking
2. Alternative

۳. جیمز دوئرتی و فالتزگراف، **نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل**، ترجمهٔ علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران: قومس، ۱۳۷۲، صص ۷۲۰ـ ۷۱۹.

۴. جیمز باربر و مایکل اسمیت، **ماهیت سیاستگذاری خارجی**، ترجمهٔ حسین سیف‌زاده، تهران: قومس، ۱۳۷۲، صص ۳۲۱ـ ۳۱۹.

۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک:

James rosenau, **Domestic source of forign policy** ,newyourk: free edited by press, 1967. Another useable magazine is, rosenau "**International politics and forign policy**" ,newyork:1964.

۶. ر.ک: کارل دویچ و دیگران: **نظریه‌های روابط بین‌الملل**، ترجمه وحید بزرگی، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۵، صص ۶۹۴ـ ۶۹۳.

۷. ر.ک: ابراهیم متقی، «ایستارهای ادراکی بین‌المللی»، **همشهری دیپلماتیک**، ش ۵۶، ۱۳۸۴، ص ۶.

۸ ر.ک به:

Graham T.Allison, **Conceptual models and the Cuban missile Crisses**, The Amirican political Science review,1969.

### ۵. محیط در سیاست خارجی

همان‌گونه‌که قبلاً تأکید شد، سیاست خارجی اهداف تعیین‌شده برای یک کشور همراه با تصمیم‌گیری درباره اتخاذ ابزار مناسب برای رسیدن به آن اهداف را دربرمی‌گیرد. دراین میان عامل محیط یا سیستم هم بر تعیین اهداف و تصمیم‌گیری و هم ابزارها تأثیری بسزا می‌گذارد. سیاست خارجی کشورها تحت تأثیر دو عامل عمده ایجاد می‌شود که عبارتند از محیط ذهنی و محیط عینی. محیط ذهنی یعنی ارزش‌ها، تصورات، نگرانی‌های ملی سیاستگذاران بر آنچه انجام دادنش برای آنان مطلوب است. اما محیط عینی که شامل محیط داخلی، منطقه‌ای و جهانی می‌باشد، تعیین‌کنندهٔ آن چیزی است که دولت‌ها قادر به انجام آن هستند.[1]

محیط بین‌المللی (منطقه‌ای وجهانی) که شرایط سیستمی نامیده می‌شوند، از دو طریق بر رفتار و سیاست خارجی دولت‌ها تأثیر می‌گذارند. نخست اینکه، شرایط سیستمی در اغلب موارد به‌وجودآورندهٔ محدودیت‌ها و در برخی موارد به‌وجود آورنده فرصت‌ها می‌باشند، همچنین موجد برخی نیروهایی می‌شوند که دولت‌ها را به یک جهت خاص وا می‌دارند یا از آن باز می‌دارند (فشارها). حتی اگر اوضاع محیطی نتواند تأثیری بسزا بر ایجاد اولیه خط‌مشی‌های سیاست خارجی یک دولت برجای گذارند، می‌توانند درموفقیت یا عدم موفقیت آن تأثیر محوری داشته باشند.[2]

## بنیان‌ها و اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ

با توجه به مباحث تئوریک مطرح‌شده دربارهٔ سیاست خارجی، لازم است نخست مقصودمان ازسیاست خارجی پیامبر ﷺ روشن گردد. منظور از سیاست خارجی پیامبر اعظم ﷺ، فعالیت‌هایی است که حضرت محمد ﷺ به عنوان رئیس حکومت، و

---

1. Kenneth waltz,**Theory of international Politics:Peacce and war**,newyork:cgraw, Hill,1973.

۲. امیرمحمد حاجی‌یوسفی، پیشین، صص ۴۶ ـ ۴۵.

نمایندگان و سفرای منتخب ایشان در راه نیل به مقاصد و ادای وظایف سیاسی دولت اسلامی و تحقق بخشیدن به خط‌مشی‌های کلی اسلام در زمینهٔ سیاست خارجی وهمچنین پاسداری ازحقوق و منافع دولت اسلامی، در میان قبایل و گروه‌های دینی و دولت‌های غیرمسلمان در خارج از قلمرو حکومت اسلامی انجام می‌دادند.[۱]

بدون تردید سیرهٔ پیامبر اعظم ﷺ در زمینهٔ سیاست خارجی، مبتنی بر یک سلسله بنیان‌ها و زیربناهای نظری برگرفته از دین مبین اسلام و آیات شریف قرآن کریم است که آشنایی با آنها ما را در شناخت بهتر شاخص‌های سیاست خارجی پیامبرگرامی اسلام ﷺ یاری می‌رساند. از آنجاکه مفهوم سیاست خارجی به‌نوعی با مبحث دولت ارتباط دارد، پیش از پرداختن به اصول و مبانی سیاست خارجی پیامبر ﷺ به‌طور مختصر به شکل‌گیری دولت اسلامی در مدینه اشاره می‌کنیم.

### ۱. شکل‌گیری دولت اسلامی در مدینه

اندیشه دولت و حکومت در اسلام، از سرشت و طبیعت شریعت اسلام سرچشمه گرفته، و تأسیس نظام وحکومت از دیگر احکام اسلام جدایی‌ناپذیر است. تأسیس حکومت پاسخ به نیاز ضروری جامعه بشریت است وجامعه اسلامی مانند دیگر جوامع بشری از این ضرورت مستثنی نیست.

در همین جهت قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ، اندیشه دولت و حکومت را در تشریع اسلامی با شفافیت بیان کرده است. خطوط اساسی نظام سیاسی، اجتماعی و طرح دولت پس از هجرت رسول‌الله ﷺ به مدینه تکامل یافت، و برای اولین بار در تاریخ، زمینه تکوین نخستین جامعه سیاسی اسلامی فراهم گردید.[۲] درواقع، خاتمه دوره تکوین ملت‌سازی و پایان سیزده سال دعوت در اوضاع ناامن و تهدید و فرا رسیدن عصر«یُسر»

---

۱. سیدمحمد موسوی، **دیپلماسی ورفتار سیاسی در اسلام**، تهران: باز، ۱۳۸۲، ص ۴۷.

۲. محمدمهدی شمس‌الدین، **جامعه سیاسی اسلامی: مبانی فقهی و تاریخی**، ترجمه مرتضی آیت‌الله‌زاده، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۹۸.

وظایف و اقداماتی نوین را در مقابل پیامبر ﷺ و مسلمانان قرار داد. سیاستگذاری برای استحکام پیوندهای سیاسی، نظامی و اجتماعی مسلمانان با هم و با دو گروه اصلی اعتقادی یثرب (مشرکان و یهودیان)، ساماندهی به مشکلات اقتصادی مهاجران که با ترک ثروت و دارایی از هرگونه دست‌مایه و خانه و کاشانه بی‌بهره بودند، گسترش اسلام در یثرب و مناطق پیرامون آن، از جمله ضرورت‌ها و اهداف اولیهٔ عصر تأسیس دولت بود. پیامبر اکرم ﷺ به‌وضوح می‌دانست که پس از ورود به یثرب، به‌زودی توسط عوامل درونی و بیرونی تهدید خواهد شد.[1] از این‌رو، پس از ورود به مدینه اقدام‌هایی را به‌منظور تشکیل دولت اسلامی انجام داد.

پیامبر ﷺ قبل از هرکاری به ساختن مسجد قبا همت گماشت که به مرکزی معنوی برای انجام شعائر و عبادات دینی، مرکزی سیاسی نظامی برای تبیین چگونگی ارتباط حکومت با داخل و خارج، مرکزی اجتماعی و فرهنگی برای آموزش‌های دینی، مذهبی و مکانی برای قانونگذاری مبدل گردید.[2]

همچنین رسول خدا ﷺ درجهت تشکیل دولت دینی در مدینه سندی که به‌موجب آن ارتباط میان خود مسلمانان و مسلمانان با دیگر گروه‌های اجتماعی مانند یهودیان که درمدینه می زیستند، منعقد ساخت. پیمان مدینه دگرگونی بزرگی در مفاهیم سیاسی ـ اجتماعی آن عصر پدید آورد[3] و درحقیقت به منزلهٔ نخستین قانون اساسی مدینه شامل ۴ فصل و ۳۷ ماده بود که عمده‌ترین اصول آن همزیستی جریان‌های اعتقادی در درون مدینه بود.[4]

بر این اساس، برای نخستین بار در جزیرةالعرب، جامعه‌ای ایجاد شد که مبتنی بر نظام قبیله‌ای و روابط نژادی نبود؛ به‌گونه‌ای که قبایل اوس و خزرج با نام انصار و سپس

---

۱. غلام‌حسین‌زرگری‌نژاد، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: کویر، ۱۳۸۱، ص ۴۵.

۲. سالم‌الصفار، **سیره پیامبر ﷺ در رهبری وانسان‌سازی**، ترجمهٔ غلام‌حسین انصاری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵، ص ۲.

۳. همان.

۴. سیدمحمد موسوی، پیشین، ص ۸۰

همراه مهاجران سال‌ها با یهودیان ساکن مدینه، همزیستی و تعامل منطقی داشتند. همچنین برای اولین بار براساس قانون، تصمیم‌گیری‌های اساسی جامعه به حکومت ارجاع می‌شد و در ضمن این دگرگونی‌های فراگیر و شتابنده، صفحات قانون قبیلگی بسته شد و آیینی که پدیدآورندهٔ ارتباطات صحیح انسانی و تضامن اجتماعی و وحدت فکری اجتماع بود، جانشین آن گردید.[1] به هر ترتیب، دولتی که پیامبر ﷺ در مدینه برپا ساخت، دولتی مبتنی بر عقل و اندیشه و متکی بر قوانین مورد قبول همهٔ مردم از یک‌طرف و قوانین جاودانه الهی از طرف دیگر بود. از این‌رو، با لغو امتیازهای طبقاتی، الغای تدریجی نظام بردگی، اعطای حقوق زنان و اعلام تساوی خلقت زن و مرد و با طرح بحث ایمان و تقوی، مساوات و عدالت و رفع تبعیض که برای ملل دیگر تازگی داشت، زمینه گسترش اسلام در سرزمین‌های دیگر فراهم شد.[2]

## ٢. اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ

گفته شد که سیاست خارجی پیامبر اعظم ﷺ منطبق با بنیان‌ها و اصولی بود که از دین اسلام و آیات الهی قرآن نشئت می‌گرفت. با عنایت به این مسئله و با توجه به آیات قرآن کریم می‌توان برخی اصول و مبانی سیاست خارجی پیامبر ﷺ را به‌طور خلاصه به شرح زیر معرفی نمود.

١. اصل توحید: توحید از مبانی سیاست خارجی دولت اسلامی است. این اصل محور اصلی دیپلماسی در اسلام را تشکیل می‌دهد. اعتقاد به یگانگی خدا زیربنا و اساس دین اسلام و همه ادیان آسمانی است از این‌رو، قرآن کریم زیباترین سخن را سخن کسی می‌داند که مردم را به‌سوی خدای یگانه دعوت می‌کند.[3] و در جای دیگر اهل کتاب را به پیروی از کلمهٔ حق که همانا پرستش خدای یگانه است و میان مسلمانان و سایر ادیان آسمانی یکسان است فرمان می‌دهد؛[4] و همین اصل مبنای

---

١. سالم الصفار، پیشین، ص ٥.

٢. سیدمحمد موسوی، پیشین، ص ٨١

٣. فصلت(٤١): ٣٣.

٤. آل‌عمران(٣): ٦٤.

دعوت پیامبر اعظمﷺ از سران بزرگ جهان آن روز نیز قرار می‌گیرد. در نامهٔ آن حضرت به خسروپرویز پادشاه ایران آمده:

«... سلام بر کسی که از راه هدایت پیروی می‌نماید و به خدا و پیامبرش ایمان بیاورد و گواهی دهد که خدایی جز خدای یگانه نیست و شریکی ندارد...»[1]

۲. اصل عدالت: با نگاهی به تعالیم و معارف قرآن و آموزه‌های پیامبرﷺ کمتر مسئله‌ای را می‌توان یافت که از نظر اهمیت به پای اصل عدالت برسد؛ زیرا مسئله عدل همچون توحید در تمامی اصول و فروع و ابعاد عقیدتی و عملی دین ریشه دوانده است. از دیدگاه اسلام نظام هستی براساس حق و بر محور عدل استواراست و به عنوان یک واقعیت جاودانه قرآن کریم فلسفه بعثت و نهضت‌های انبیای الهی را این اصل کلی بیان می‌کند که پیامبران آمدند تا عدل و دادگری و قسط و انصاف بر نظام زندگی انسان‌ها و جوامع سایه بگستراند و مردم برای عدالت به پا خیزند.[2]

در حوزهٔ سیاست خارجی نیز قرآن کریم در آیاتی بسیار ضمن مشروع دانستن روابط بین‌المللی، مسلمانان را از داشتن روابط حسنه براساس قسط و عدالت نسبت به کفاری که ستم‌پیشه و تجاوزکار نباشند، باز نمی‌دارد.[3] همان‌طورکه از این آیه برمی‌آید، احسان و اصل عدالت در مواجهه با ملل غیراسلامی که محارب با امت اسلامی نیستند، مورد تأیید قرار می‌گیرد.

۳. اصل نفی سبیل: قاعدهٔ نفی سبیل یکی ازاصول مهم حاکم بر سیاست خارجی اسلام محسوب می‌شود. این اصل برتمام مسائل روابط خارجی مسلمانان در زمینه‌های گوناگون نظامی، سیاسی، اقتصادی و... حاکمیت دارد و تمامی آنها می‌بایست براساس آیه شریفه

---

۱. علی احمدی میانجی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۳، ص ۹۰.

۲. لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط، حدید (۲۸): ۲۵.

۳. لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبرّوهم و تقسطوا الیهم، ممتحنه(۶۰):۸.

«وخداوند هیچ راهی را برای تسلط کافران بر مؤمنان قرار نداده است»[۱] برنامه‌ریزی و کنترل گردد.[۲] براساس قاعدهٔ نفی سبیل راه هر نوع نفوذ و سلطه کفار بر جوامع اسلامی درحوزه‌های مختلف می‌بایست مسدود شود. عدم تسلط بر مقدرات، عدم وابستگی اقتصادی، جلوگیری از نفوذ فرهنگی و... در این جهت مورد توجه قرار می‌گیرد.

در حوزهٔ سیاست خارجی، نپذیرفتن تحت‌الحمایگی، نفی ظلم و استبداد و استعمار، جایز نبودن مداخلهٔ بیگانگان در امور داخلی کشور اسلامی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی مورد تاکید است. بنابراین، قاعدهٔ نفی‌سبیل بیانگر دو جنبهٔ ایجابی و سلبی است که جنبهٔ سلبی آن ناظر بر نفی سلطه بیگانگان بر مقدرات و سرنوشت سیاسی و اجتماعی مسلمانان و جنبهٔ ایجابی آن بیانگر وظیفه دینی امت اسلامی درحفظ استقلال سیاسی و ازمیان برداشتن زمینه‌های وابستگی است.[۳]

۴. اصل تولی و تبری: قرآن کریم برای تنظیم روابط اجتماعی وسیاسی پیروان خود یک اصل کلی را تحت عنوان «ولایت و برائت» یا «تولی و تبری» مشخص کرده و از آنان خواسته است تا این اصل را پایه و محور عملی خود قرار دهند. این اصل به عنوان یکی از فروع اعتقادی اسلام عامل تنظیم روابط سیاسی و اجتماعی در عرصهٔ سیاست خارجی میان مسلمانان و دیگران می‌باشد. در بینش اسلامی مسلمان باید بداند به عنوان جزئی از کل عضو پیکر جامعه اسلامی است و این مسئله خواه‌ناخواه اقتضائاتی دارد. همچنین ولاء منفی در اسلام عبارت است از اینکه مسلمان همواره در مواجهه با غیرمسلمان بداند با اعضای یک پیکر بیگانه مواجهه است و این مسئله ایجاب می‌کند که روابط مسلمانان با آنها محتاطانه باشد. البته این مسئله به معنای قطع ارتباط با

---

۱. و لن یجعل ا... للکافرین علی المومنین سبیلا، نساء، (۴): ۱۴۱.

۲. ابوالفضل شکوری، **فقه سیاسی اسلام: اصول سیاست خارجی**، تهران: آرین، ۱۳۶۱، ص ۳۸۴.

۳. عبدالقیوم سجادی، «اصول سیاست خارجی در قرآن کریم»، **فصلنامه علوم سیاسی**، سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۱، ص ۱۷۶ .

غیرمسلمانان نیست.[1]

از این‌رو، سیاست خارجی دولت اسلامی نسبت به ملل وکشورهای مسلمان با ملاک نزدیکی آنان به اسلام و میزان تبعیتشان از قوانین اسلامی تعیین می‌شود و دربارهٔ کشورهایی که دارای خط‌مشی سیاسی ظالمانه و تجاوزطلبانه هستند، باید دستورالعمل «دشمن ظالم و یار مظلوم باشید» ملاک و مجوز روابط سیاسی قرارگیرد و با توجه به میزان گرایش‌های ظالمانهٔ آنها تبری صورت پذیرد.[2]

۵. اصل التزام و پایبندی به پیمان‌های سیاسی: وفای به عهد واحترام به قراردادها وپیمان‌های سیاسی به عنوان یک اصل مهم در سیاست خارجی اسلام محسوب می‌شود وآیاتی از قرآن کریم براین مسئله تأکید دارد: ای اهل ایمان، به عهد و پیمان خود وفا کنید.[3] و در جای دیگر آمده است:

«و همه باید به عهد خود وفا کنید که البته از عهد و پیمان سؤال خواهد شد».[4]

از تأکید این آیات به دست می‌آید که مسلمانان باید نسبت به عهود و قرارهایشان کاملاً وفادار باشند؛ گرچه به ضرر آنها تمام شود. در نظر اسلام پیمان محترم است، در هر اوضاع و احوال، و طرف پیمان هرکه باشد حتی فاسق یا کافر، مسلمانان باید به عهد و پیمانشان پایبند باشند.[5]

فلسفهٔ تأکید اسلام بر لزوم وفاداری برعهد و پیمان، ایجاد زمینهٔ توافق بر همزیستی و زندگی مسالمت‌آمیز است تا انسان‌ها با آزادی و صلح و امنیت با یکدیگر زندگی کنند و اصول و قواعد حاکم بر زندگی مشترک براساس توافق و ارادهٔ مشترک تنظیم‌گردد.[6]

---

۱. مرتضی مطهری، «ولاءها و ولایت‌ها»، چاپ بیست‌ویکم، قم: صدرا، ۱۳۸۵، صص ۱۸ و ۱۹.

۲. ابوالفضل شکوری، پیشین، ص ۵۲۹.

۳. یا ایها الذین امنوا اوفوا بالعقود، مائده (۵): ۱.

۴. وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلاً، اسراء (۱۷): ۳۴.

۵. ابراهیم امینی، «سیاست خارجی حکومت اسلامی»، **حکومت اسلامی**، شمارهٔ ۴ـ۳، بهمن ۱۳۶۴، ص۱۳۴.

۶. عباسعلی عمید زنجانی، **فقه سیاسی: حقوق بین‌الملل اسلامی**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳، ج۳، ص ۴۷۶.

## مؤلفه‌های سیاست خارجی پیامبر اعظم ﷺ

بعد از آنکه بنیان‌های سیاسی و اداری و نهادهای قانونی برای اعمال حکومت در دولت اسلامی استقرار یافتند، رسول خدا ﷺ با تکیه بر اصول و مبانی اسلام قدم به صحنهٔ سیاست خارجی گذاردند. ایشان کار خود را با مخاطب قراردادن پادشاهان کشورهایی از قبیل روم، ایران، و حبشه و رهبران مسیحی سرزمین‌های عربی و دعوت آنان به پذیرش آیین اسلام آغاز نمودند. پذیرفتن سفرا و نمایندگان بسیاری از سران و پادشاهان نشانهٔ احترام آن حضرت به عرف دیپلماسی آن دوره است که همواره میان دولت‌ها برقرار بوده است و دلیل بر متانت واستحکام اصول سیاست خارجی دولت اسلامی می‌باشد.[1]

در قسمت نخست مقاله با ارائهٔ چارچوبی مفهومی به بررسی چهار مقولهٔ عمده در سیاست خارجی یعنی اهداف، ابزارها، تصمیم‌گیری و محیط پرداخته شد. سپس با تعریف سیاست خارجی در اسلام، بنیان‌ها و زیربناهای نظری سیاست خارجی اسلام بیان گردید. در ادامه تلاش می‌کنیم سیاست خارجی پیامبر اعظم ﷺ را با ابتناء به اصول و مبانی اسلام و با توجه به مؤلفه‌های پیش‌گفته مورد بحث قرار دهیم. از آنجاکه شرایط محیطی در تجزیه وتحلیل سیاست خارجی از اهمیتی بسزا برخوردار است، بررسی سیاست خارجی پیامبر گرامی اسلام ﷺ را با بیان این مؤلفه‌ها آغاز می‌کنیم.

### ۱. شرایط محیطی سیاست خارجی پیامبراعظم ﷺ

در نظرگرفتن ویژگی‌های محیطی در تحلیل سیاست خارجی دولت اسلامی زمان پیامبر ﷺ امری ضروری است. این مسئله مستلزم آشنایی با قدرت‌ها وحکومت‌های مهم آن دوره می‌باشد. سیستم بین‌المللی آن روز را دولت‌های بزرگ ایران و روم و دولت‌های کوچک‌تر منطقه و نیز قبایلی که حاکمیت مناطق خود را داشتند، تشکیل می‌دادند. بنابراین، بررسی شرایط و موقعیت دولت‌های منطقه‌ای بزرگ آن زمان، تصویری از جهان در عصر پیامبر ﷺ نشان می‌دهند. تاریخ‌نویسان هنگام بحث از

---

۱. سالم‌الصفار، پیشین، ص ۱۴.

شبه‌جزیره عربستان، تاریخ قسمت جنوبی آن را بر شمال و صحرا مقدم می‌دارند. این تقدیم از آن جهت است که این منطقه از هزارهٔ دوم پیش از میلاد تا ظهور اسلام پیوسته دست‌خوش دگرگونی بوده است؛ درصورتی که قسمت‌های خشک و سکونت‌ناپذیر آن، تاریخی یکنواخت دارد یا تحول آن به‌کندی همراه بوده است.

به‌دلیل دگرگونی‌های به‌وجودآمده و سقوط دولت‌های بزرگ در جنوب شبه‌جزیرهٔ عربستان، بعضی قدرتمندان این منطقه و همچنین مهاجران شرق و شمال چنان نیرومند شدند که توانستند حکومت‌هایی نظیر غسانیان، لحمیان و آل‌کنده را تأسیس کنند.[1] در زمان ظهوراسلام، پیامبر ﷺ با این قدرت‌ها که در حکم دولت در منطقه حضور داشتند، مواجه بودند. کمی دورتر دولت‌های حبشه و مصر درآن سوی دریای سرخ قرار داشتند، اما تمامی این دولت‌ها، دولت‌های غیرمستقل و وابسته به یکی از دو قدرت بزرگ ایران و روم به شمار می‌رفتند. دو دولت ایران و روم شرقی در دو سوی حجاز سیطره افکنده بودند و بر تمامی دولت‌های کوچک‌تر منطقه سیادت داشتند.[2]

هریک از این دو گاهی برای تصرف مناطق دولت دیگر دست به حمله می‌زد. به این خاطر هریک از دولت‌های کوچک منطقه هرچندوقت، تحت فرمان یکی از این دو دولت بزرگ بودند.[3] به عنوان نمونه غسانیان درحمایت امپراتوری روم و لحمیان در حمایت امپراتوری ایران بودند و ترقی و تنزل این دولت‌ها نیز بستگی به قدرت‌هایی داشت که از آنان حمایت می‌کردند.[4] با توجه به تأثیر وموقعیت امپراتوری‌های ایران و روم درتحولات محیطی عصر پیامبر ﷺ، به‌طور مختصر به معرفی آنان می‌پردازیم.

هنگام ظهور اسلام دین رسمی ایران زرتشتی بود. همچنین ادیان و مسالک دیگری

---

۱. سیدجعفر شهیدی، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، صص ۶ و ۲۲.

۲. سعید جلیلی، **سیاست خارجی پیامبر ﷺ** تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴، ص ۲۰.

۳. همان.

۴. سیدجعفر شهیدی، پیشین، ص ۲۲.

چون نصرانیت، یهودیت، مانوی ومزدکی نیز در ایران پیروانی داشتند. نوع حکومت ایران شاهنشاهی بود.

امپراتوری روم شرقی وارث عظمت و شکوه کهن امپراتوری روم بود که دوران علم و فلسفه را در تمدن یونان و روم پشت‌سرگذاشته بود. قسطنطنیه (استانبول) مرکز این امپراتوری بود که کشورهای غربی اروپا تا اسپانیا، همچنین یونان و ترکیه فعلی، شام، فلسطین، مصر و قسمت‌هایی ازآفریقا را تحت سلطه خود داشت گاهی هم به قلمرو ایران ساسانی تجاوز می‌کرد. دین رسمی رومی‌ها نخست بت‌پرستی بود و بتکده‌ها و انواع بت در آنجا وجود داشت؛ به‌گونه‌ای که تعداد خدایان رومی ضرب‌المثل شده بود.[1] به هرترتیب عیاشی و هرزگی و اسراف سلاطین این امپراتوری‌ها، از یک‌سو و تجاوز و ظلم آنها ازسوی دیگر اوضاعی آشفته درعصر پیامبر ﷺ را به وجود آورده بود. چنان‌که امیرمؤمنان، علی ؑ، درتوصیف جهان درعصر بعثت پیامبر ﷺ فرمودند:

> «خداوند پیامبراسلام ﷺ را وقتی فرستاد که از دیرباز پیامبری نیامده بود؛ ملت‌ها در خوابی طولانی فرو رفته بودند، سررشته کارها ازهم گسیخته و آتش جنگ‌ها در همه‌جا شعله‌ور بود، دنیا را تاریکی و جهل و گناه تیره کرده بود. بدبختی‌ها به بشر هجوم آورده و چهرهٔ کریه خود را نمایان کرده بود. ترس دل‌های مردم را فراگرفته و تنها پناهگاهشان شمشیر بود».[2]

### ۲. اعتلای کلمهٔ توحید و حاکمیت آن بر جهان

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان برخی اهداف سیاست خارجیِ پیامبر اسلام را، که مبتنی بر مبانی و اصول اسلام و قرآن می‌باشد، به شرح زیر معرفی نمود:

۱. تشکیل نظام توحیدی در جهان: هدف اصلی سیاست خارجی پیامبر ﷺ دعوت

---

۱. علی‌اکبر حسنی، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، چاپ پنجم، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، صص۱۰۸ـ۱۰۰.

۲. **نهج‌البلاغه**، ترجمه محمد دشتی، چاپ نهم، قم: مشهور، ۱۳۸۰، خطبهٔ ۸۸ ص ۱۵۱.

جهانیان به اصل توحید بوده وتمامی استراتژی‌های پیامبرﷺ برای اعتلای کلمهٔ توحید و حاکمیت آن بر سراسر جهان اختصاص داشته است[۱]. از این‌رو، آن حضرت پس از دعوت اولیه به توحید و یگانگی خداوند و پرهیز از بت‌پرستی در میان بستگان خود و سپس قوم عرب، مأمور دعوت جهانیان به توحید شد و بدین خاطر بود که نامه‌هایی به سران بزرگ جهان آن روز در خارج از جزیره عربستان نوشت[۲] و به این آیه اشاره فرمود:

«بگو ای اهل کتاب بیایید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنید که به‌جز خدای یکتا هیچ‌کس را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم».[۳]

۲. اقامهٔ قسط و عدالت: یکی از اهداف اساسی انبیاء الهی برپایی قسط و عدالت در پرتو ایجاد حکومت واحد جهانی است، لذا این مهم علاوه بر اینکه در سیاست داخلی مورد توجه است، در سیاست خارجی نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد. برقراری قسط و عدالت را می‌توان به عنوان یکی از اهداف مهم سیاست خارجی پیامبراعظمﷺ به شمار آورد چنان‌که فلسفهٔ بعثت پیامبران و تشریع ادیان به‌منظور تحقق قسط و عدل به مفهوم وسیع کلمه در نظام حیات انسان بوده است[۴].

پیامبرﷺ عدالت را ضامن بقای جامعه می‌دانستند و توجه و اهتمام فراوان ایشان به آن به عنوان یک اصل اساسی در سیاست‌ها و روش آن حضرت حتی در قبل از اسلام نیز مشاهده می‌شود. این شیوه در سیاست خارجی آن حضرت به‌خوبی مشهود است. هنگامی که دامنهٔ دعوت و حکومت پیامبر گسترش پیدا می‌کند و قبایل و کشورهای خارجی به حاکمیت اسلام درمی‌آیند، پیامبرﷺ با آن‌ها با کمال عدالت رفتار و سعی

---

۱. سعید جلیلی، همان، ص ۴۴.

۲. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالمکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴، ج ۲۰، صص ۳۸۰ و ۳۸۱.

۳. قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الّا نعبد الّا الله و لا نشرک به شیئاً. آل عمران(۳): ۶۴.

۴. برای نمونه بنگرید: حدید(۵۷): ۲۵؛ اعراف (۷): ۲۹؛ نحل(۱۶): ۹۰.

می‌نمایند کوچک‌ترین ظلمی به آنها نشود.[1] در نوشتارها، قراردادها و عهدنامه‌های پیامبر به مسیحیان نجران و اسقف نجران و دیگر اسقف‌های آن دیار چنین می‌خوانیم:

«سرزمین ایشان پایکوب نخواهد شد و به آنجا لشکرکشی نمی‌شود و هر کس از ایشان حقی مطالبه کند درکمال انصاف بدون اینکه برآنان ستم شود یا ستم‌کننده باشند، بررسی خواهد شد»؛[2]

۳. ابلاغ دین و رساندن آیات الهی: یکی از اهداف سیاست خارجی پیامبراعظمﷺ ابلاغ پیام دین و رساندن آیات الهی به اقصا نقاط جهان بوده است. همان‌گونه که در قرآن‌کریم اشاره شده است:

«این قرآن بر من وحی شده تا شما و تمام کسانی را که سخنان من در طول تاریخ بشر و پهنه زمان و در تمام نقاط جهان به گوش آنها می‌رسد، از مخالفت فرمان خدا بترسانم».[3]

توجه به کلمهٔ « ومن بلغ» به (تمام کسانی که این سخن به آنها می رسد) رسالت جهانی قرآن و دعوت عمومی و همگانی آن را اعلام می‌دارد.[4] بر این اساس، یکی از اهداف مهم سیاست خارجی پیامبراعظمﷺ دعوت تمامی مردمان آن روزگار به اسلام بود. پیامبرﷺ نه‌تنها مردم مکه، حجاز و شبه‌جزیرهٔ عربستان را به اسلام دعوت نمود، بلکه طبق فرمان خداوند دعوت خویش را حتی به خارج از شبه‌جزیرهٔ عربستان از ایران تا روم و مصر وحبشه و دیگرکشورهای وقت رساند.[5]

۴. ایجاد امنیت و صلح: گفته شد که یکی از اهداف مهم ارسال پیامبران برقراری قسط و عدالت می‌باشد؛ و این مسئله در معنای واقعی خود، صلح و امنیت را همراه خواهد

---

۱. سعید جلیلی، پیشین،ص ۵۱.

۲. علی احمدی میانجی، پیشین، صص ۱۳۵ و ۳۲۱.

۳. ... و اوحی الیَّ هذا القرآن لا نذرکم به و من بلغ ... . انعام (۶): ۱۹.

۴. مکارم شیرازی و دیگران، پیشین، ج ۵، صص ۱۸۰ـ ۱۷۹.

۵. سعید جلیلی، پیشین، ص ۳۶.

داشت. از این‌رو، نوعی تلازم و رابطهٔ دوسویه میان استقرار صلح و عدالت وجود دارد؛ چنان‌که جنگ و تخاصم، ناشی از تعدی، برتری‌جویی و تمامیت‌خواهی است. در شرایطی که این مسائل تعدیل شود و تحت کنترل درآید، جامعه با صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز قرین خواهد بود.[۱]

قرآن‌کریم بعد از اشاره به دو گروه مؤمنان بسیار خالص و منافقان مفسد، مؤمنان را به صلح و سلام و تسلیم در برابر فرمان خدا دعوت می‌کند.[۲] از دعوت عمومی این آیه که همه مؤمنان را بدون استثنا از هر زبان و نژاد و منطقه جغرافیایی و قشر اجتماعی به صلح و صفا دعوت می‌کند، استفاده می‌شود که در پرتو ایمان به خدا، تشکیل حکومت واحد جهانی که صلح در آن همه‌جا آشکار گردد، امکان پذیراست.[۳]

از این‌رو، پیامبر گرامی اسلام ﷺ از طریق وحی خطوط صلح و امنیت عمومی را ترسیم می‌کرد و خود نیز درکشمکش‌های خارجی عملاً خطوط ترسیم‌شده را عملاً مجسم می‌ساخت؛ چنان‌که اعمالی که در فتح مکه انجام داد می‌تواند روش حکومت اسلامی را در مقابل دشمنِ مغلوب، روشن سازد.[۴] همچنین آن حضرت برای ایجاد انگیزه در مخالفان برای مذاکره و توافق‌های اصولی و کشاندن آنها به مذاکرات صلح‌آمیز از توافق‌های جزئی دربارهٔ نقاط مشترک صرف‌نظر نمی‌کرد و با توافق در زمینه مسائل فرعی راه را برای رسیدن به توافق‌های اصولی‌تر و بیشتر هموار می‌کرد.[۵]

---

۱. عبدالقیوم سجادی، «سیاست خارجی دولت اسلامی ازدیدگاه امام علی ؑ»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شماره ۱۱، ۱۳۷۹، صص ۸۱ و ۱۷۵.

۲. یا ایها الذین امنوا ادخلوا فی السلم کافه ... بقره(۲): ۲۰۸.

۳. مکارم شیرازی و دیگران، پیشین، ج ۲، ص ۸۲

۴. جعفرسبحانی، **مبانی حکومت اسلامی**، ترجمه داوود الهام، قم: موسسه علمی فرهنگی سید الشهداء، ۱۳۷۰، ص ۶۰۵.

۵. عباسعلی‌عمید زنجانی، **حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام**، تهران: سمت، ۱۳۷۹، ص ۲۴۹.

به هرحال، اهـداف برشـمرده‌شـدۀ فـوق، تنهـا بخـشی از اهـداف سیاسـت خـارجی پیامبراعظم ﷺ را شامل می‌شد که البته پرداختن به سایر اهداف آن حـضرت در حـوزۀ سیاست خارجی مجال و فرصتی بیشتر را می‌طلبد. همچنین با توجه به آنچه کـه دربـاره اهداف عام و خاص سیاست خـارجی در چـارچوب نظـری بحـث گفتـه شـد، اهـداف سیاست خارجی دولت اسلامی در مدینه دارای هر دو ویژگی بوده است. توضیح آنکه اهدافی نظیر تأمین امنیت و تعمیق آن، حفظ تمامیت ارضی، رشد وتوسعۀ اقتصادی و... در زمرۀ اهداف عام و مشترکی است که دولت اسلامی مدینه در پی تحـصیل آن بـود. تلاش‌های پیامبر ﷺ برای ایجاد امنیـت و تعمیـق آن در فـضای نـاامن جزیـرةالعـرب و برنامه‌های ایشان برای رسیدن به توسعۀ[1] اقتصادی در این جهت قابل تحلیل است.

ازسوی دیگر اهدافی نظیر تشکیل نظام توحیدی، نفـی سـلطه، دفـاع از محرومـان و مستضعفان و احیای حاکمیت فضلیت‌ها و ارزش‌های معنـوی و دینـی در زنـدگی بـشر، تکریم انسان و سعادت او، ظلـم‌سـتیزی و... بـه عنـوان اهـداف خـاص و ویـژۀ سیاسـت خارجی دولت اسلامی در مدینه مشاهده می‌شود.

## ۳. ابزارهای سیاست خارجی پیامبراعظم ﷺ

منظور از ابزارهای سیاست خارجی پیامبراعظم، همان وسایل دستیابی به اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی در مدینه است. در مباحث گذشته به اهـداف سیاسـت خـارجی پیامبر اعظم ﷺ اشاره شد. براساس آن دولت اسـلامی در زمـان رسـول‌خـدا ﷺ دارای اهدافی وسیع و گسترده درجهت‌گیـری سیاسـت خـارجی و تـشکیل نظـام توحیـدی و عدالت‌گستر و حمایت از مستضعفان جهان و مبارزه با زورگویان عالم بوده است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ بـا توجـه بـه دو ویژگـی مهـم رسالت خـویش یعنـی جهـانی‌بـودن و جاویدان ماندن، برای عملی شدن اهداف سیاست خـارجی اسـلام از ابزارهـایی متعـدد بهره گرفت که در ادامه به برخی ازآنها اشاره می‌کنیم.

---

۱. ر.ک: سالم‌الصفار، پیشین، ص ۱۵.

۱. ابزارهای سیاسی و دیپلماتیک: ارسال سفیر به مناطق مختلف و پذیرش هیئت‌های قبایل و کشورها در قالب دیپلماسی به عنوان یک وسیلهٔ مهم در دعوت پیامبر ﷺ به‌خوبی مشهود است. توجه پیامبر به دیپلماسی مرسوم آن زمان و استفاده از آن، به پیشبرد اهداف سیاست خارجی پیامبر ﷺ کمک شایانی کرد. به عنوان مثال، چون برای پیامبر ﷺ نامه‌ای به زبان سریانی رسید، ایشان به زیدبن‌ثابت دستور دادند تا آن زبان را به‌خوبی یاد بگیرد و از وی به عنوان مترجم پیامبر ﷺ که به زبان‌های فارسی، رومی، قبطی و حبشی آشنایی داشت، نام برده‌اند. دربارهٔ پذیرش هیئت‌ها و نمایندگان خارجی نیزشواهدی نقل کرده‌اند که نشان‌دهندهٔ نحوهٔ رفتار پیامبر ﷺ با دیپلمات‌ها درآن زمان می‌باشد. در مدینه در محلی به نام «دارالضیوف» ازمیهمانان خارجی پذیرایی شایسته‌ای به عمل می‌آمد. پیامبر ﷺ به هیئت‌هایی که می‌آمدند، هدایایی نیز می‌داد و به بلال توصیه می‌فرمود که هدیه‌هایی که به آنها می‌دهید، بیشتر از مقداری باشد که آن هیئت‌ها آورده‌اند.[۱]

پیامبر ﷺ شیوهٔ دعوت و مذاکره را برای تمام سفیران خود یک تکلیف می‌دانست و آنان را موظف می‌کرد تا دیپلماسی را بر شیوه‌های خشونت‌آمیز مقدم بدارند.[۲] به این ترتیب شیوهٔ پیامبر ﷺ در دعوت و اعزام مبلغ، مربی، سفیر و هیئت‌های نمایندگی، ارسال پیام به سران دولت‌ها، تشکیل جلسات بحث آزاد و رفتار منطقی با مخالفان، نشانه‌هایی از دیپلماسی فعال پیامبر ﷺ است.[۳]

۲. ابزارهای اقتصادی: عوامل اقتصادی ابزاری مهم در دست پیامبر ﷺ در صحنه سیاست خارجی بود . یکی از اهرم‌های پیامبر ﷺ در این‌خصوص، مسئلهٔ تألیف قلوب بود. تألیف قلوب دراصطلاح فقه سیاسی عبارت است ازحمایت مالی و اقتصادی امام مسلمانان

---

۱. سعید جلیلی، پیشین، صص ۸۴ و ۸۶

۲. عبدالقیوم سجادی، پیشین، ص ۹۹.

۳. عباسعلی‌عمید زنجانی، فقه سیاسی، پیشین، ص ۳۲۱.

به‌منظور جذب مردم به اسلام برای آنکه در مواقع لزوم به دفاع از اسلام برخیزند و یا حداقل در صف دشمنان اسلام قرار نگرفته و به آنها نپیوندند و به کسانی که از چنین حمایت مالی و اقتصادی مسلمانان یا امام مسلمانان برخوردار می‌شوند، دراصطلاح «مؤلفة‌القلوب» گفته می‌شود.[1] پیامبراکرم ﷺ به عنوان رهبر نخستین دولت اسلامی در مواردی عدیده از این ابزار اقتصادی برای گسترش اسلام بهره گرفتند و به‌رغم مخالفت دیگران در این جهت سرمایه‌گذاری می‌کردند؛ از جمله در جنگ طائف به اشراف و بزرگانی که تازه مسلمان شده بودند یا مشرکانی که به آن حضرت کمک کرده بودند، از غنایم بیش از دیگران سهم دادند تا سبب جلب نظر آن‌ها و قبیله و فامیلشان شود.[2]

عوامل اقتصادی همچنین گاهی به عنوان اهرم فشار برای مقابله با دشمن به دست پیامبر ﷺ به کار گرفته می‌شد. ناامن کردن راه‌های تجارتی قریش و محاصره اقتصادی نظامی دشمن از جملهٔ این فشارهاست. غزوه ودان، سریه‌های «عبیده‌بن‌حارث»، «حمزه‌بن‌عبدالمطلب»، «عبدالله‌بن‌جحش» و نیز غزوه‌های بواط و عشیره همه در تعقیب کاروان‌های قریش و به‌منظور ناامن کردن راه‌های تجارتی آنها بوده است.[3]

۳. ابزار تبلیغاتی: ذات و ماهیت اسلام اقتضای تبلیغ دارد و به همین دلیل پیوسته درحال روشنگری و دعوت و بیان حقایق است، تاریخ نشان می‌دهد که کار تبلیغی پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ در پنج مرحله و در هریک از آن‌ها به روشی ویژه انجام می‌پذیرفت. آن مراحل عبارتند از: ۱. مرحلهٔ دعوت پنهانی؛ ۲. مرحلهٔ دعوت آشکار؛ ۳. دوران فشار و آزار شدید مشرکان برمسلمانان؛ ۴. مرحلهٔ هجرت؛ ۵. مرحله استقرار در مدینه. در مرحلهٔ آخر که دولت اسلامی در مدینه تشکیل شده بود، ابزارهای تبلیغاتی فراوانی مورد استفاده واقع شد که مختصراً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

---

۱. سیدمحمد موسوی، پیشین، ص ۱۱۸.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۴.

۳. سعید جلیلی، پیشین، ص ۱۲۱.

- ملاقات و مذاکرات مستقیم با یهودیان مدینه به‌منظور همزیستی مسالمت‌آمیز؛
- برقراری روابط دوستانه با قبیله‌های مجاور شهر مدینه؛
- تشکیل شبکه‌های خبررسانی به عنوان تدبیر احتیاطی به هنگام وقوع جنگ‌ها؛
- سخنرانی و ایراد خطبه در مناسبت‌های گوناگون و نمازهای جمعه و عیدهای فطر و قربان؛
- اذان که برای اعلام اوقات نمازهای یومیه گفته می‌شد؛
- استقبال ازهیئت‌های اعزامی مناطق مختلف عربستان و ملاقات با سران قبایل آنها؛
- ارسال نامه‌هایی برای پادشاهان و سران کشورهای مختلف جهان.[1]

برخی از مورخان تعداد این نامه‌ها را متجاوز از سیصد مورد ذکر کرده‌اند.[2]

به هر ترتیب شایستگی عناصر تبلیغی نبوی و حقانیت مکتب و شأن رفیع رسول خدا ﷺ، انسان‌ها را آمادهٔ پذیرش دعوت و تصدیق به نبوت آن حضرت می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که انتشار سریع اسلام در کمتر از نیم‌قرن و حاکمیت بر شرق و غرب جهان و ورود گروه‌های بزرگ انسانی به این مکتب جاودانی شاهد این مدعاست.[3]

## ۴. تصمیم‌گیری و سیاست خارجی پیامبراعظم ﷺ

از مسائل مهم مطروحه در بررسی سیاست خارجی، ساختار تصمیم‌گیری است. خصوصیات افراد تصمیم‌گیرنده، کیفیت و نحوه تصمیم‌گیری از جمله عوامل مهمی است که در سیاست خارجی از اهمیت بسزا برخوردار است.

در بررسی ساختار تصمیم‌گیری پیامبر ﷺ، باورهای فکری، وحی و مشورت مورد توجه قرارمی‌گرفت. باورها واعتقادهای فکری تصمیم‌گیرندگان تأثیری مهم در تصمیم‌های آنها دارد. پیامبر ﷺ که فرستادهٔ خدا بود، کامل‌ترین ایمان را به کلام خدا داشت و بر این اساس نگاه پیامبر ﷺ به دشمنان و مشرکان این‌گونه بود که آنان را

---

۱. سالم‌الصفار، پیشین، صص ۱۴۳و ۱۵۰.

۲. عباسعلی‌عمید زنجانی، فقه سیاسی، پیشین، ص ۳۴۱.

۳. سالم‌الصفار، پیشین، ص ۱۵۶.

باطل و رفتنی می‌دانست. به این خاطر پیامبر ﷺ در تمامی دوران زندگی و مبارزه به این سنت الهی اعتقاد داشته که حق بر باطل غالب می‌شود که نمود این باور در جنگ خندق به‌خوبی مشهود است. یکی دیگر از عوامل مهم در تصمیم‌گیری پیامبر ﷺ مسئله وحی است. وحی رابطه خاصی بود که پیامبر ﷺ با خداوند داشت و به‌وسیله آن حقایق و دستوراتی را دریافت می‌کرد.[1]

از دیگر مسائلی که در تصمیم‌گیری پیامبر ﷺ فراوان دیده می‌شود، مشورت ایشان با اطرافیان است. در بسیاری از موارد پیامبر ﷺ قبل ازهرگونه تصمیم‌گیری نخست با اطرافیان مشورت، و سپس تصمیم می‌گرفت. خداوند متعال نیز در قرآن این کار پیامبر ﷺ را ستود.[2] سبب نزول این آیه این بود که پیامبر ﷺ قبل از جنگ احد با اصحاب مشورت کرد و به‌واسطه رأی آنها جنگ را در بیرون از شهر انجام داد و در جنگ شکست خورد؛ لذا پس از جنگ این آیه نازل شد که مفهوم آن این بود که اگرچه به‌واسطه این مشورت ضررهایی به مسلمانان وارد شده، اما نباید تصور شود که پیامبر ﷺ دیگر نباید با کسی مشورت کند، زیرا فواید مشورت بیش از ضررهای ناشی از آن است.[3]

مجموعهٔ عوامل پیش‌گفته منجر به اتخاذ تصمیم‌های شایسته و قاطع به‌ویژه در تنگناها و اوضاع سخت به دست پیامبر می‌گردید. به عنوان نمونه، تصمیم پیامبر برای نبرد با قریشیان در سرزمین بدر، در اوضاعی که سپاه قریش از نظر افراد و تجهیزات بر مسلمانان برتری چشمگیری داشت، نشان از این واقعیت دارد. پیامبر ﷺ با بینش عمیق یک فرماندهٔ بی‌نظیر، به این نتیجه رسید که در صورت عقب‌نشینی، مشرکان قریش آنها را به سستی و خودباختگی متهم می‌کنند و یهودیان مدینه نیز بر آنان طمع خواهند برد؛ ضمن اینکه عقب نشینی بر دعوت فراگیر اسلام آثاری بد به‌جای خواهد گذاشت از

---

۱. سعید جلیلی، پیشین، صص ۶۵و۶۶.

۲. و شاورهم فی الامرفاذا عزمت فتوکل علی الله. آل‌عمران (۳): ۱۵۹.

۳. ناصر مکارم‌شیرازی و دیگران، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۲.

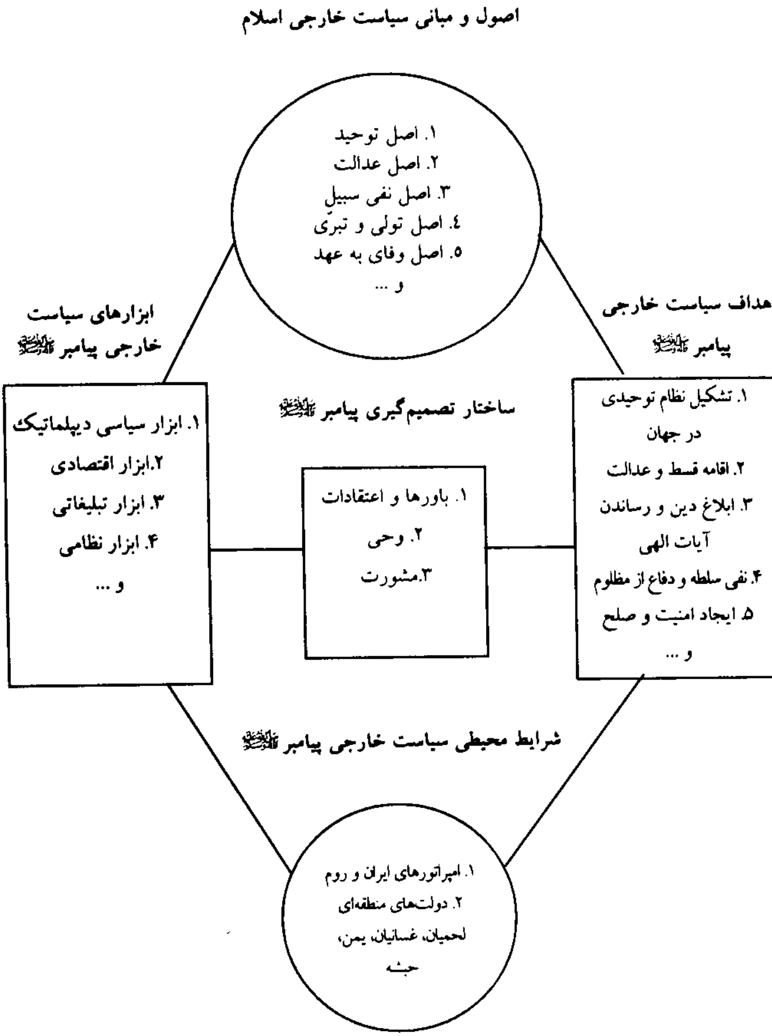
این‌رو پیامبر ﷺ پس از مشورت با اصحاب تصمیم خود را گرفتند و برای رویارویی با دشمن آماده شد.[۱]

## نتیجه‌گیری

پیامبر گرامی اسلام ﷺ مبتنی بر یک سلسله بنیان‌ها و زیربناهای نظری برگرفته از دین اسلام و آیات قرآن نظیر اصل توحید، اصل عدالت، اصل نفی سبیل، اصل تولی و تبری، اصل وفای به عهد و... به تاسیس دولت اسلامی در مدینه همت گماشت و به طراحی و اجرای سیاست خارجی پرداخت. در این زمینه، با لحاظ کردن شرایط محیطی و اوضاع آشفتهٔ جهان در عصر بعثت پیامبر، آن بزرگوار در حوزهٔ اهداف سیاست خارجی در پی تشکیل نظام توحیدی در جهان، اقامهٔ قسط و عدالت، ابلاغ دین و رساندن آیات الهی، نفی سلطه و دفاع از مظلوم و ایجاد امنیت و صلح و... بود و از ابزارهای گوناگون سیاسی دیپلماتیک، اقتصادی، تبلیغاتی، نظامی و... به‌منظور دستیابی به آن اهداف استفاده نمود؛ ضمن اینکه ساختار تصمیم‌گیری پیامبر ﷺ جهت تخصیص ابزارها برای دستیابی به اهداف را سه عنصر باورها و اعتقادهای فکری، وحی و مشورت تشکیل می‌داد. ایشان به‌رغم مشکلات طاقت‌فرسا و تنگناهای فراروی موجود در جزیرةالعرب و خارج از آن توانست با به‌کارگیری الگوهای رفتاری شایسته در سیاست خارجی، اسلام را به فراسوی مرزهای عربستان گسترش دهد و تمدن بزرگ اسلامی را پایه‌گذاری نماید.

---

۱. سالم‌الصفار، پیشین، ص ۳۴.




نمودار: سیاست خارجی پیامبر ﷺ

## فهرست منابع

قرآن کریم

**نهج‌البلاغه**، ترجمه محمد دشتی، چاپ نهم، قم: مشهور، ۱۳۸۰.

ابن‌هشام، **سیره النبی**، ترجمهٔ سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: اسلامیه، ۱۳۴۸.

احمدی میانجی، علی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۳.

امینی، ابراهیم، «سیاست خارجی حکومت اسلامی»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، شمارهٔ ۴ـ۳، بهمن ۱۳۶۴.

باربر، جیمز و مایکل اسمیت، **ماهیت سیاستگذاری خارجی**، ترجمه حسین سیف زاده، تهران: قومس، ۱۳۷۲.

بخشایشی اردستانی، احمد، **اصول سیاست خارجی ج.ا.ا**، تهران: آوای نور، ۱۳۷۵.

جلیلی، سعید، **سیاست خارجی پیامبر** ﷺ، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.

حاجی‌یوسفی، امیرمحمد، **سیاست خارجی ج.ا.ا. در پرتو تحولات منطقه‌ای**، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۴.

حسنی، علی‌اکبر، **تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام**، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.

خوشوقت، محمدحسین، **تجزیه و تحلیل تصمیم‌گیری درسیاست خارجی**، تهران: وزارت خارجه، ۱۳۷۵.

دوئرتی، جیمز و فالتزگراف، **نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل**، ترجمهٔ علی‌رضا طیب و وحید بزرگی، تهران: قومس، ۱۳۷۲.

دویچ، کارل و دیگران، **نظریه‌های روابط بین‌الملل**، ترجمهٔ وحید بزرگی، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۵.

زرگری‌نژاد، غلام‌حسین، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: کویر، ۱۳۸۱.

سبحانی، جعفر، **مبانی حکومت اسلامی**، ترجمهٔ داود الهام، قم: مؤسسه علمی فرهنگی سیدالشهداء، ۱۳۷۰.

سجادپور، سیدکاظم، **چارچوب‌های مفهومی و پژوهشی برای مطالعه سیاست خارجی ایران**، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۳.

سجادی، عبدالقیوم، «اصول سیاست خارجی در قرآن»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، سال چهارم، شمارهٔ ۱۵، پاییز ۱۳۸۱.

سجادی، عبدالقیوم، «سیاست خارجی دولت اسلامی ازدیدگاه امام علیؑ»، **فصلنامه علوم سیاسی**، شمارهٔ ۱۱، ۱۳۷۹.

شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی اسلام: اصول سیاست خارجی**، تهران: آرین، ۱۳۶۱.

شمس‌الدین، محمدمهدی، **جامعه سیاسی اسلامی: مبانی فقهی و تاریخی**، ترجمهٔ مرتضی آیت‌اللەزاده تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۷۹.

شهیدی، سیدجعفر، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.

الصفار، سالم،**سیرهٔ پیامبرﷺ** در **رهبری و انسان‌سازی**، ترجمهٔ غلام‌حسین انصاری تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.

عمیدزنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی: حقوق بین‌الملل اسلامی**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.

عمید زنجانی، عباسعلی، **حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام**، تهران: سمت، ۱۳۷۹.

قوام، عبدالعلی، **اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل**، تهران: سمت، ۱۳۸۰.

متقی، ابراهیم، «ایستارهای ادارکی بین‌المللی»، **همشهری دیپلماتیک**، ش ۵۶، ۱۳۸۴.

محمدی، منوچهر، **اصول سیاست خارجی ج.ا.ا.**، تهران: دادگستر، ۱۳۷۷.

مطهری، مرتضی، **ولاءها و ولایت‌ها**، قم: صدرا، ۱۳۸۵.

مقتدر، هوشنگ، **سیاست بین‌المللی و سیاست خارجی**، تهران: موسسه خدماتی انتشاراتی، ۱۳۷۰.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴.

موسوی، سیدمحمد، **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**، تهران: باز، ۱۳۸۲.

James rosenau, **Domestic source of forign policy** (newyourk: free edited by press 1967).

Another useable magazine is, rosenau **International politics and forign policy** (NewYork:1964).

Graham T.Allison, **Conceptual models and the Cuban missile Crisses** (The Amirican **political** Science review,1969).

Kenneth waitz ,**Theory of international Politics:Peacce and war,**(NewYork:cgraw,Hill,1973).

# مسئلهٔ قدرت در سیاست خارجی دولت نبوی

محمد ستوده*

## مقدمه

در سیاست خارجی دولت‌ها، قدرت از دو جهت اهمیت می‌یابد، هم از این جهت که ترسیم سیاست‌ها و سیاستگذاری بدون مؤلفه‌های مادی و معنوی قدرت امکان‌پذیر نیست و هم از این لحاظ که تحقق‌بخشیدن به اهداف سیاست خارجی و اجرای تصمیمات و اقدامات خارجی در ارتباط با قدرت معنی و مفهوم می‌یابد؛ لذا دغدغه اصلی سیاستگذار خارجی کسب قدرت، بسیج امکانات و تخصیص بهینه قدرت در راستای تأمین منافع و اهداف سیاست خارجی است.

نگاهی به زمینه‌ها و شرایط تأسیس دولت نبوی و برقراری روابط خارجی و دیپلماسی رسول خدا ﷺ، پیوند عمیق اهداف و رفتار سیاست خارجی پیامبر ﷺ را با مسئله قدرت نشان می‌دهد. قدرت اعم از مادی و معنوی آن و مجموعه شرایط انسانی و ساختاری محیط داخلی و خارجی مدینه، نقش مؤثری در سازماندهی، برنامه‌ها، تصمیمات و چگونگی اجرای آن ایفا نمود و رسول خدا ﷺ همواره ضمن نگاه به اهداف، توجه خاصی به ابزارها و وسایل نیل به آن داشته است و اقدامات خود را با

* عضو هیئت علمی مؤسسهٔ آموزشی باقرالعلوم ﷺ.

توجه به قدرت و توان موجود تنظیم کرده و با اتخاذ سیاستی فعال در جهت افزایش قدرت و اقتدار دولت مدینه اقدام نموده است.

در این مقاله مسئله قدرت در سیاست خارجی دولت نبوی به عنوان یک متغیر اساسی مورد بررسی قرار می‌گیرد که در مراحل شکل‌گیری دولت نبوی، تحکیم پایه‌های قدرت در مدینه، نشر اسلام در شبه‌جزیره عربستان و دعوت سران و پادشاهان سایر بلاد به اسلام، نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا نموده است. در این راستا برای تبیین موضوع، ماهیت قدرت و مسئله قدرت با توجه به مقوله دعوت، دولت مدینه، و فرصت‌ها و تهدیدها در سیاست خارجی رسول خدا ﷺ به‌طور خلاصه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ابعاد قدرت در سیاست خارجی پیامبر

### ۱. ماهیت قدرت

مسئله قدرت در سیاست خارجی پیامبر ﷺ صرفاً محدود به جنبه‌های مادی قدرت نیست، اگرچه برای رسول خدا ﷺ کسب عِدّه و عُدّه از جایگاه خاصی برخوردار بود امّا هدف، تصرف اراضی و سیطره بر ملت‌ها نبود، بلکه کسب قدرت و اقتدار در چارچوب انگیزه‌ها و غایات بعثت معنی می‌یابد. در همان ابتدای دعوت علنی رسول خدا ﷺ عتبه‌بن‌ربیعه، که از بزرگان قریش بود، نزد پیامبر ﷺ آمد و پیشنهاداتی به وی داد، عتبه گفت:

«ای برادرزاده اگر منظورت از این سخنان که می‌گویی اندوختن ثروت و به‌دست آوردن مال است، ما حاضریم آن‌قدر برای تو مال و ثروت جمع‌آوری کنیم تا آنجاکه ثروت تو به‌دارایی ما بچربد! و اگر مقصودت آن است که کسب شخصیتی کنی ما حاضریم (بدون این سخنان) تو را بزرگ خود قرار داده و هیچ‌کاری را بدون اذن تو انجام ندهیم، و اگر هدف سلطنت و ریاست است ما تو را سلطان و رئیس خود قرار می‌دهیم و اگر جن‌زده شده‌ای که نمی‌توانی آن را از خود دورسازی، برایت طبیبی

بیاوریم تا تو را مداوا کند و هرچه مخارج مداوای تو شد، ما از مال خود بپردازیم تا بهبودی یابی».[۱]

و امثال این سخنان را گفت و پیغمبر اکرم ﷺ نیز گوش می‌داد تا چون سخنش به پایان رسید، رسول خدا ﷺ فرمود:

«این‌ها نیست که شماها خیال می‌کنید، نه آمده‌ام که مال و ثروتی از شما بگیرم و نه می‌خواهم شخصیتی در میان شما کسب کنم، نه سلطنت به سر شما را می‌جویم؛ بلکه خدای تعالی مرا به رسالت به‌سوی شما فرستاده و کتابی بر من نازل کرده و به من دستور داده تا شما را (از عذاب او) بترسانم و (به نعمت‌ها و لذایذ بی‌پایان آن جهان) بشارت دهم. من نیز بدین کار اقدام کرده رسالت خویش را به شما ابلاغ کردم، پس اگر پذیرفتید بهرهٔ دنیا و آخرت از آن شما است و اگر نپذیرفتید، من در برابر شما صبر می‌کنم تا خداوند میان من و شما حکم کند».[۲]

نکات فوق نشان می‌دهد که رسول خدا ﷺ از جانب خداوند مأمور ابلاغ پیام الهی است. خدایی که منبع قدرت و خالق هستی است و مشیت و اراده او بر این قرار گرفته است که دعوت به توحید از طریق پیامبر ﷺ و با سازوکارهای دنیوی تحقق یابد، آنچه در این زمینه اهمیت می‌یابد پیوند بُعد مادی و معنوی قدرت به یکدیگر و تلاش برای نیل به هدف از طریق بسیج امکانات و توانایی‌ها با اتکا به قدرت لایزال الهی است، که ماهیت قدرت را با آنچه در سیاست خارجی دولت‌ها، معمول است متمایز می‌سازد، زیرا در وضعیت کنونی قدرت در سطح بین‌المللی، آنچه برای دولت‌ها اصالت دارد بعد مادی و دنیوی قدرت است و جنبه‌های اخلاقی و ارزشی قدرت نیز به‌تبع آن معنی و مفهوم پیدا می‌کند.

بنابراین در بحث ماهیت قدرت دو مسئله اساسی وجود دارد، نخست، آنچه پیوند ابعاد مادی و معنوی قدرت و ایجاد سازوکارهای لازم، جهت به نیل به اهداف مربوط

---

۱. ابن‌هشام، سیره‌النبویه، بیروت: دارالکتاب، ۱۴۲۰ هـ ص ۱۷۶.

۲. همان، ص ۱۷۹.

می‌گردد؛ دوم، اهمیت میزان قدرت برای نیل به هدف و تلاش برای افزایش قدرت در دسترس، جهت تحقق بخشیدن به اهداف مورد نظر، که آن را می‌توان در مراحل دعوت رسول خداﷺ به اسلام مشاهده نمود.

## ۲. دعوت و مسئله قدرت

دعوت در سیاست خارجی دولت نبوی از نقش محوری برخوردار است و یکی از ابزارهای اساسی و اولیه برای نیل به هدف به‌شمار می‌آید. تاریخ پس از هجرت نشان می‌دهد که پیامبرﷺ در تمامی ملاقات‌ها و ارتباط‌ها با قبایل و کشورهای دوردست، ابتدا آنها را به اسلام و یکتاپرستی دعوت می‌نمود و خود را مأمور ابلاغ پیام خدا می‌دانست. رسول خداﷺ، با توجه به آیات قرآن، برای همه مردم جهان فرستاده شده بود. آیه بیست‌وهشتم سوره مبارکه سبأ، به وسعت دعوت پیامبر و عمومیت نبوت او به همه انسان‌ها اشاره دارد و می‌فرماید:

> «ما تو را نفرستادیم مگر برای همهٔ مردم جهان درحالی که همگان را به پاداش‌های بزرگ الهی بشارت دهی و از عذاب الهی انذار می‌کنی ولی اکثر مردم از این معنی بی‌خبرند».[1]

در تفسیر نمونه آمده است که «کافه» از ماده «کف» به همان معنی کف دست است و از آنجاکه انسان با دست خود اشیاء را می‌گیرد یا از خود دور می‌کند، این کلمه گاهی به معنی «جمع کردن» و گاهی به معنی «منع کردن» آمده است.[2] از آنجاکه مأموریت رسول خداﷺ جهانی بود و برای همه بشریت در همه مکان‌ها و زمان‌ها مبعوث گردید، از همان ابتدا معلوم می‌گردد که اهداف دعوت نمی‌توانست منحصر به مردم مکه یا مدینه و یا جزیرةالعرب باشد، امّا نوع دعوت پیامبرﷺ و توجه حضرت به شرایط و ساخت قبیله‌ای محیط خود، و موانع و محدودیت‌ها، نشان می‌دهد که نزد حضرت تمهیدات و قدرت لازم

---

۱. سوره سبأ، (۳۴): ۲۸.

۲. مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۸، ص ۹۲.

برای نیل به هدف ضروری است. لذا، پیامبر ﷺ در آغاز بعثت، دعوت خود را کاملاً مخفی نگاه داشت، زیرا تعصبات عرب جاهلی، وجود ۳۶۰ بت در مسجدالحرام، درگیری‌ها و جنگ‌های خونین میان قبایل و آداب و رسوم عصر جاهلی، زمینه دعوت آشکار به اسلام و آیین جدید را از میان برده بود.[۱] و از زمانی که حضرت مبعوث به رسالت شد تا هنگام اظهار علنی دعوت او، سه سال طول کشید.

زمانی که پیامبر ﷺ مأمور شد تا دعوت خود را آشکار سازد، ملاقات با قبایل را در دستور کار خود قرار داد. یکی از این ملاقات‌ها مربوط به دیدار پیامبر ﷺ با شش نفر از قبیله خزرج از تیره‌های مختلف بود. این ملاقات زمینه رساندن پیام اسلام را به مدینه فراهم ساخت و از آنجاکه این افراد خبر آمدن پیامبری را از یهودیان مدینه شنیده بودند، برای سرعت گرفتن بر قوم یهود در فکر فرو رفتند و به پیامبر ﷺ ایمان آوردند. ابن‌هشام می‌نویسد:

«اینان به وطن خود ـ شهر مدینه ـ بازگشتند و برای قوم و قبیله خود جریان ملاقات با رسول خدا ﷺ و ایمان خود را بازگو کرده و آنان را به دین اسلام دعوت کردند، این خبر در شهر مدینه منتشر شد و به‌صورت خبر مهم روز در تمام خانه‌ها پیچید».[۲]

ملاقات فوق زمینه‌ساز بیعت «عقبه اولی» در سال بعد شد که در آن دوازده نفر که ده نفرشان از قبیله خزرج و دو نفرشان از قبیلهٔ اوس بودند، با رسول خدا ﷺ بیعت کردند. یکی از اقدامات مؤثر پیامبر ﷺ برای حفظ این بیعت و استمرار بسط و گسترش اسلام در مدینه، فرستادن مصعب‌بن‌عمیربن‌هاشم‌بن‌عبد مناف به همراه آنها به مدینه جهت تعلیم قرآن و دستورات اسلام به آنها است.[۳]

---

۱. علی‌محمد بشارتی، **از ظهور اسلام تا سقوط بغداد، تاریخ تحلیلی اسلام و ایران**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ج اول، ص ۶.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ص ۲۸۰.

۳. همان، ص ۲۸۱.

رسول خدا ﷺ در هر فرصتی برای پیشرفت اسلام تبلیغ می‌کرد، چند موسم بود که قبایل عرب به مکه می‌آمدند؛ پیغمبر اسلام ﷺ در هریک از این موسم‌ها به نزد ایشان می‌رفت و آنها را به خدای یگانه دعوت می‌کرد و از نبوت خویش آگاهشان می‌ساخت و مأموریت خود را به ایشان ابلاغ می‌کرد و از آنها می‌خواست او را تصدیق کنند تا علت بعثت خود را برایشان شرح دهد.[1] پیامبر اسلام ﷺ در ملاقات با قبایل می‌فرمود:

«ای فرزندان قبیله... من پیامبر خدا هستم که به نزد شما آمده‌ام تا به شما بگویم، خداوند دستور داده تا او را بپرستید و چیزی را شریک او مسازید و این بت‌هایی را که می‌پرستید، به دور اندازید و به من ایمان آورید و گفته‌هایم را تصدیق کنید و یاریم کنید تا خدا برای شما بیان کند که مرا به چه چیز مأمور ساخته است».[2]

دعوت پیامبر ﷺ به اسلام و تلاش برای تغییر فرهنگ و آداب اقوام جاهلی به‌سختی صورت می‌گرفت و نیازمند عِدّه و عُدّه و استفاده همه‌جانبه از فرصت‌ها و امکانات موجود بود. فشار مشرکان نسبت به افرادی که مسلمان شده بودند روزبه‌روز زیادتر می‌شد؛ پیشوای بزرگ اسلام کم‌وبیش از این فشارها در امان بود و سبب آن پس از یاری خدای تعالی، وجود عمویش ابوطالب بود که شخصیت او در میان قریش مانع از این می‌شد که مشرکان بتوانند به آن حضرت گزندی برسانند، ولی سایر افراد مسلمان که در چنین شرایطی نبودند، همچنان گرفتار شکنجه و آزار دشمنان اسلام بودند و روزبه‌روز کار برایشان سخت‌تر می‌شد.[3]

پیامبر ﷺ با مشاهده این وضعیت و برای حفظ اسلام و تقویت توان دفاعی مسلمانان فرمودند:

---

۱. همان، ص ۲۷۳.

۲. همان، صص ۷۴ ـ ۲۷۳.

۳. همان، ص ۱۹۹.

«خوبست شما به سرزمین حبشه که سرزمین درستی و صداقت است بروید زیرا در آنجا پادشاهی است که در سایهٔ حمایت او ظلم و تجاوز نمی‌شود و با هجرت بدان مرز و بوم موقتاً خود را از چنگال این مردمان آسوده سازید.[۱]

ابن‌هشام از ده نفر نام می‌برد که خود را آماده سفر به حبشه کردند و پس از ایشان جعفربن‌ابی‌طالب و سایر مهاجرین به حبشه رفتند.[۲]

با گسترش نفوذ اسلام در میان قبایل عرب و اقبال برخی از مردم مدینه به اسلام، زمینه پیمان عقبه دوم به‌وجود آمد، عقبه دوم نقطه عطفی در تاریخ اسلام و حرکت به سمت تأسیس دولت نبوی و سازوکارهای قدرت برای بسط و گسترش اسلام محسوب می‌شود. در عقبه دوم، ملاقات‌کنندگان از مردم مدینه که ۷۳ نفر مرد و ۲ نفر زن بودند، حمایت همه‌جانبه خود را از پیامبر ﷺ اعلان کردند. در این ملاقات عباس‌بن‌عبدالمطلب خطاب به حاضران گفت:

«... اگر به‌راستی آمادگی و استعداد آن را دارید تا به آنچه می‌گویید و پیمان می‌بندید وفاداری کنید و او را از آزار دشمنان و مخالفانش محافظت کنید، پیمان خود را ببندید و آمادگی خود را اعلام دارید ولی اگر آمادگی ندارید و نمی‌توانید او را در برابر مشکلات و حملهٔ دشمنان محافظت کنید و چون به نزد شما آید او را تسلیم دشمن خواهید کرد، هم‌اکنون او را به حال خود واگذارید زیرا چنانچه تا به‌حال ما از او دفاع کرده‌ایم، از این پس نیز دفاع خواهیم کرد.[۳]

بیان عباس‌بن‌عبدالمطلب حکایت از اهمیت توان و قدرت در مواجهه با مشکلات و حفظ رسول خدا ﷺ در برابر دشمنان می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که صِرف

---

۱. همان، ص ۱۹۹.

۲. همان، صص ۲۰۴ ـ ۲۰۳.

۳. همان، ص ۲۸۹.

انعقاد پیمان کافی نیست بلکه بالفعل کردن آن و ایجاد قدرت دفاعی لازم از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد.

بررسی تحولات دعوت رسول خداﷺ به اسلام از هنگام علنی شدن دعوت تا عقبه دوم و هجرت به مدینه نشان می‌دهد که رابطه مستقیمی بین دعوت و قدرت برقرار می‌شود و پیامبرﷺ از کمترین فرصت‌ها برای ایجاد قدرت استفاده نموده و توانست به‌تدریج زمینه‌های ایجاد فرصت بیشتر را به وجود آورد و بر میزان قدرت در دسترس بیفزاید. بنابراین با گذشت زمان و فراهم شدن امکانات و فرصت‌های جدید به‌ویژه پس از عقبه دوم، توان و قدرت دفاعی رسول خداﷺ در برابر مخالفان و مشرکین مکه افزایش یافت و زمینه‌های لازم برای ایجاد دولت در مدینه فراهم گردید، با تأسیس دولت در مدینه، بار دیگر بر یکپارچگی و انسجام قدرت در مدینه برای تحقق بخشیدن به اهداف بعثت تأکید شد و رسول خداﷺ جهت عملیاتی کردن سیاست خارجی خود اقدامات مؤثری در مدینه انجام داد که هریک به‌نوبهٔ خود نقش تعیین‌کننده‌ای در افزایش قدرت و تحقق بخشیدن به اهداف سیاست خارجی دولت نبوی در مدینه داشت.

### ۳. تشکیل حکومت و مسئله قدرت

رسول خداﷺ برای ایجاد امت اسلامی و تشکیل حکومت تلاش‌های زیادی نمود و در این راه از تمام امکانات و فرصت‌ها بهره جست. پیامبرﷺ زمانی که انواع محدودیت‌ها و مشکلات مسلمانان را در مکه مشاهده نمود، بیعت انصار مدینه را فرصت نوینی در جهت تقویت قدرت و توان مسلمانان یافت و دستور مهاجرت به مدینه را صادر کرد و فرمود:

«خدای عزوجل برای شما برادرانی کمک‌کار و خانه‌های امنی (در مدینه) قرار داده است».[1]

و هنگامی که رسول خداﷺ به مدینه مهاجرت نمود آن را خانه هجرت یا «دارالهجرة» قرار دادند، منظور از عهد بستن بر هجرت مسلمانان به‌سوی مدینه، این بود

---

۱. همان، ص ۳۰۴.

که آنان همگی در کنار هم و نزدیک پیامبر ﷺ باشند، درنتیجه، ارتباط آنان با یکدیگر افزایش می‌یافت، تأثیر مشرکان و دشمنی‌های قریش بر آنان قطع می‌شد و زمینه شرکت آنان در جنگ برای دفاع از دولت اسلام فراهم می‌شد.

از سوی دیگر برای رسول خدا ﷺ تعداد افراد مسلمان مدینه حائز اهمیت بود و افرادی که تازه مسلمان می‌شدند، با آنها شرط می‌کرد در مدینه باقی بمانند. حضور فزاینده مسلمانان در مدینه، سهم بسزایی در توانمندی و افزایش قدرت دولت نبوی برای تحقق سیاست‌های داخلی و خارجی داشت. برقراری ارتباط با قبایل اطراف مدینه، دعوت آنها به اسلام و اطلاع از اقدامات آنها در کمک یا دشمنی با مسلمانان، عملاً سیاست خارجی پیامبر ﷺ را پویا و فعال می‌ساخت. همچنین هجرت مسلمانان از مکه و ساکن شدن آنها در مدینه، به‌تدریج زمینه‌های قوتمندی و اقتدار حکومت پیامبر ﷺ را فراهم ساخت. در ابتدا مسلمانانی که به مدینه مهاجرت می‌کردند، به گروه‌ها و دسته‌های جداگانه‌ای تقسیم شدند و هر گروهی در نزدیک یک قبیله ساکن شد. این اقدام آثار و پیامدهای زیادی به‌همراه داشت که مهم‌ترین آنها ایجاد نوعی ارتباط میان قبایل مدینه با مردم مهاجر و از طرفی ایجاد حلقه‌های همگرائی و وحدت میان انصار و مهاجر در درون ساخت قبیله‌ای و روابط برون‌قبیله‌ای بود.

برای رسول خدا، قدرت و یکپارچگی امت اسلامی و مردم در مدینه از اهمیت خاصی برخوردار بود، لذا به تدوین قراردادی میان مهاجرین و انصار و با یهود اقدام کرد که مورخان محکم‌ترین پایه پیشرفت آیین مقدس اسلام را همین قرارداد می‌دانند و از طرفی نوع اندیشه پیامبر اسلام ﷺ را در تشکیل امت واحد و تنظیم امور مردمانی با دین‌ها وعقاید مختلف، به ثبوت می‌رساند.[۱] پیمان برادری، مهاجران را از غربت و پریشانی نجات داد و رابطه میان آنها و انصار را به یک رابطه ایمانی و معنوی تبدیل نمود و عملاً راه هرگونه تفرقه و دشمنی را مسدود کرد.[۲]

---

۱. همان، ص ۳۰۴.

۲. همان، ص ۳۲۳.

رسول خدا ﷺ وحدت و اقتدار داخلی را عامل اصلی قدرت در سیاست خارجی می‌دانست و از طرق مختلف تلاش می‌نمود تا بار دیگر وضعیت مدینه به دوران قبل ازهجرت بازنگردد. ابن‌هشام از وجود گروهی در مدینه یاد می‌کند که به‌ظاهر برای حفظ جان و مال خِود تظاهر به اسلام داشتند امّا همچنان در باطن مشرک بودند و با یهودیانی که مخالف رسول خدا ﷺ بودند، جلسات سرّی داشتند؛ این مخالفان تنها از یک تیره و یک قبیله از یهود نبودند بلکه از تمام قبایل یهود مدینه بودند. یکی از دشمنان پیامبر ﷺ «شاس‌بن‌قیس» بود که عداوت سختی نسبت به مسلمین داشت و تلاش می‌کرد تا با احیای خاطره جنگ‌های گذشته، مدینه را وارد جنگ داخلی سازد.[1]

از سوی دیگر رسول خدا ﷺ برای تحقق اهداف خود، اقدام به ساختن مسجد نمود. زمانی که پیامبر ﷺ از شتر پیاده شد پرسید، این زمین از کیست؟ معاذبن‌عفراء پیش آمد و عرض کرد، اینجا متعلق به فرزندان یتیمِ عمرو، سهل و سهیل است که تحت سرپرستی من هستند و من آن دو را راضی می‌کنم تا به شما واگذار کنند و شما در اینجا مسجدی بنا کنید (پس از اینکه معاذ رضایت آن دو کودک را تحصیل کرد) رسول خدا ﷺ دستور داد در آنجا مسجدی بنا کنند و خود به خانه ابوایوب (که در کنار همان زمین بود) درآمد و تا اتمام بنای مسجد و حجره‌های اطراف آن در خانه ابوایوب به‌سر برد و پس از اتمام مسجد و حجرات اطراف، رسول خدا ﷺ بدانجا منتقل شد.[2] مسجد در انسجام قدرت امت و اداره امور جاری نقش اساسی را ایفا می‌کرد و پیوسته به حرکت جامعه جهت و معنی می‌داد. به عبارتی دیگر باید گفت که:

> «مسجد تنها یک مرکز پرستش نبود، بلکه تمام معارف و احکام اسلامی اعم از آموزشی و پرورشی در آنجا گفته می‌شد و همه‌گونه تعلیمات دینی و علمی حتی امور مربوط به خواندن و نوشتن در آنجا انجام می‌گرفت و تا آغاز قرن

---

۱ همان، صص ۸ ـ ۳۶۷.

۲. همان، ص ۳۲۸.

چهارم اسلامی غالباً مساجد، در غیر اوقات نماز، حکم مدارس را داشتند و بعداً مراکز آموزشی صورت خاصی به خود گرفت و بسیاری از بزرگان علم و دانش، فارغ‌التحصیلان حلقه تدریس‌هایی هستند که در مساجد برگزار می‌شد».[۱]

جنبه دیگر قدرت و اقتدار حکومت مدینه در تأمین نیازهای اقتصادی مسلمان بود، حضور مهاجرین در مدینه زمینه رونق تجارت در مدینه را فراهم نمود زیرا در میان مهاجرین افرادی بودند که در مکه بر امر تجارت مشغول بودند و آگاهی‌های گسترده‌ای در زمینه تجارت و بازرگانی داشتند. این افراد، آگاهی‌های خویش در این زمینه در مدینه به کار گرفتند. از این‌رو کار انصار را که در کشاورزی مشغول بودند، تکمیل می‌کردند. رسول خدا ﷺ فرمود:

«یاران من از مهاجرین، با معامله در بازار خود را مشغول کرده بودند و یاران من از انصار، با کار بر روی زمین‌های خویش، خود را به کار واداشته بودند».[۲]

مسلمانان پس از ممنوعیت و حرمت ربا ـ که ضربه مستقیمی بر یهودیان عرب بود ـ خود به‌تنهایی به انجام دادوستدهای تجاری و انجام خرید و فروش بدون ربا، که بر پایه‌های انسانی استوار شده بود، اقدام می‌کردند.[۳] که به‌تبع آن اقتصاد مدینه در تجارت و محصولات کشاورزی رونق گرفت، و روابط خارجی دولت مدینه بر پایه تجارت و مبادله کالا، باعث تأمین نیازهای اقتصادی مسلمانان و خرید آن دسته از کالاهایی که امکان تولید آن در مدینه نبود، گردید.

از سوی دیگر رسول خدا ﷺ از همان روز نخست تأسیس دولت، مسئله خودکفایی در تأمین نیازها و سلاح را مورد توجه قرار داد، زیرا به‌خوبی می‌دانست که قوام حکومت به حفظ مرزهای مدینه از تهاجمات دشمنان خارجی و قبایل مشرک

---

۱. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷، صص۸ـ ۳۶۷.

۲. صالح احمدالعلی، دولت رسول خدا ﷺ، ترجمه‌هادی انصاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱، ص ۳۱۲.

۳. همان، ص ۳۱۳

خارج از مدینه است؛ لذا حضرت ﷺ تعدادی از جوانان را به یمن فرستاد تا طریق ساخت سلاح آن عصر را بیاموزند و امکان دفاع همه‌جانبه از مسلمانان فراهم گردد.[1]

اقدامات و برنامه‌های پیامبر ﷺ برای حفظ و افزایش قدرت در داخل مدینه، به‌خوبی نمایانگر، نقش و اهمیت آن در دستیابی به اهداف رسالت می‌باشد که نمی‌توانست محصور به مردم مدینه باشد، بنابراین تحکیم و افزایش قدرت در داخل، نقش مؤثری در تحقق بخشیدن به اهداف سیاست خارجی دولت نبوی ایفا می‌کرد و این امر بیانگر پیوند سیاست داخلی و خارجی است که به‌طور آشکاری خود را در سال‌های ششم هجرت به بعد نشان داد؛ زیرا برنامه‌ها و سیاست‌های پیامبر ﷺ در مدینه، باعث شکل‌گیری پایه‌های قدرت در سیاست عملی حضرت محمد ﷺ نسبت به محیط بیرونی گشت.

## فرصت‌ها و تهدیدها در سیاست خارجی و مسئله قدرت

با تشکیل دولت نبوی در مدینه امکانات، فرصت‌ها و محدودیت‌هایی برای سیاست خارجی پیامبر ﷺ به‌وجود آمد. رسول خدا ﷺ با آگاهی و شناخت همه‌جانبه از این شرایط، تلاش نمود تا از فرصت‌ها برای تقویت حکومت و مصالح امت اسلامی استفاده نماید و با شناسایی چالش‌ها و تهدیدهای بیرونی، اقدامات بهنگام و کارآمدی را برای کاهش و یا رفع تهدیدها انجام دهد. مهم‌ترین ویژگی سیاست خارجی پیامبر ﷺ حرکت، پویایی و استقلال عمل حضرت در نحوه مواجهه و مدیریت رخدادها و مسائل خارجی است.

برخی از مشکلات حضرت ﷺ مربوط به قبایل ساکن در اطراف مدینه و مشرکان قریش در محدوده شبه‌جزیره عربستان بود و بعضی از تهدیدها ناشی از سرزمین‌های دوردست و خارج از شبه‌جزیره عربستان بود. رسول خدا ﷺ به شیوه‌های مختلف

---

۱. سمیح عاطف‌الدین، محمد در مدینه، تحلیلی از زندگانی سیاسی و اجتماعی پیامبر ﷺ، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳.

تلاش نمود تا از طریق انعقاد قراردادها، پیمان‌ها و معاهدات صلح، فرصت‌های جدیدی را ایجاد نماید، تهدیدها را سدّ کند و یا آنها را تبدیل به فرصت سازد و یا با اطلاع از سازماندهی دشمن برای حمله به مدینه، تمام نیرو و امکانات خود را برای رفع تهدیدها به‌کار گیرد. از صلح حدیبیه و فتح مکه می‌توان به عنوان دو فرصت اساسی در سیاست خارجی رسول خداﷺ نام برد که به‌صورت خلاصه به آنها اشاره می‌گردد.

### ۱. صلح حدیبیه

صلح حدیبیه که در ماه ذی‌القعده سال ششم هجرت رخ داد، یکی از رخدادهای اساسی و تاریخ‌ساز در سیاست خارجی پیامبرﷺ محسوب می‌شود، زیرا با انعقاد معاهده صلح، پیامبر اسلام نیروهای خود را متوجه شمال مدینه ساخت و از ناحیه جنوبی و قریش امنیت یافت و قریش برای اولین بار اسلام و مسلمانان را به رسمیت شناختند و مسلمانان امکان رفت‌وآمد به همه‌جا را پیدا کردند، پس از انعقاد صلح، قدرت و توان مسلمانان اضافه شد و اسلام بیش از گذشته در شبه‌جزیره عربستان انتشار یافت[۱] و قبایل جدیدی به اسلام روی آوردند. یکی از آن‌ها قبیله خزانه بود که چون صلح حدیبیه پیش آمد، در عقد حمایت رسول خداﷺ قرار گرفتند و پیمان آن حضرت را پذیرفتند. خزاعه قبلاً از هم‌پیمانان عبدالمطلب بودند و پیامبرﷺ این را می‌دانست. و در آن هنگام خزاعه نامه را به حضور پیامبر آوردند و آن را خواندند. نامهٔ عبدالمطلب چنین بود:

«باسمک اللهم، این پیمان‌نامهٔ عبدالمطلب است برای خزاعه، در هنگامی که سران و خردمندان ایشان آمده بودند، افرادی هم که نیامده‌اند، به آنچه که حضار بپذیرند راضی هستند. میان ما و شما پیمان‌ها و قراردادهای الهی خواهد بود که هیچ‌گاه به فراموشی سپرده نشود. تا درنتیجه هیچ خصومت و دشمنی صورت نگیرد. تا هنگامی که کوه‌های ثبیر و حراء پابرجاست و تا هنگامی که دریا موج می‌زند...دست ما یکی و نصرت و یاری ما برای

---

۱. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، پیشین، جلد ۲۲، صص ۱۵ ـ ۱۴.

یکدیگر خواهد بود و تا روزگار پابرجا و باقی است امیدوارم مطلب تازه‌ای بر این افزوده نشود.» ابی‌بن‌کعب این پیمان‌نامه را برای رسول خدا ﷺ خواند. آن حضرت فرمود: مطالب این پیمان چقدر برای من آشناست، اکنون هم که اسلام آورده‌اید بر همان پیمان باشید که هر پیمان محبت‌آمیز دوره جاهلی در اسلام مورد کمال و تأیید است، هرچندکه در اسلام آن‌گونه پیمان‌ها منعقد نمی‌شود».[1]

درحقیقت، با انعقاد پیمان صلح حدیبیه، افراد بیشتری به اسلام گرویدند و محدوده گسترده‌ای از اطراف مدینه برای دولت رسول خدا ﷺ امنیت یافت و این امکان فراهم شد تا پیامبر ﷺ همانند سال‌های نخستین هجرت، همه قدرت خویش را در کشمکش و منازعه با قریش صرف ننماید و دعوت اسلامی را به میدان وسیع‌تری از جزیرةالعرب و اطراف آن گسترش دهد و با ارسال نامه به مناطق مختلف دعوت خویش را به یک گروه، قوم یا طایفه خاص محدود نسازد و در راستای اهداف بعثت، دعوت خویش را جهانی سازد؛ صاحب طبقات می‌نویسد:

«چون در ذیحجه سال ششم، پیامبر ﷺ از صلح حُدیبیه برگشت، سفیران خود را پیش پادشاهان فرستاد و برای ایشان نامه نوشت و آنان را به اسلام دعوت فرمود، و چون گفته شد پادشاهان نامهٔ بدون مهر را نمی‌خوانند، انگشتری از نقره که نگین‌سرخود بود، تهیه فرمود و روی آن در سه سطر نوشته شده بود، محمد رسول الله ﷺ و با آن انگشتر نامه‌ها را مُهر می‌فرمود. و در روز معینی شش نفر از سفیران آن حضرت از مدینه بیرون آمدند و این در ماه محرم سال هفتم بود و هریک از ایشان به زبان قومی که پیش ایشان فرستاده می‌شد، صحبت می‌کرد.[2]

---

۱. محمدبن‌عمرواقدی، مغازی، **تاریخ جنگهای پیامبر** ﷺ، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۵۹۶.

۲. محمدبن‌سعد، **طبقات‌الکبری**، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴، جلد اول، ص ۲۴۳.

اقدام رسول خدا ﷺ در ارسال نامه به سران کشورها، آثار و پیامدهای زیادی به‌همراه داشت. در مرحله نخست، قدرت و گستردگی دولت و توانایی‌های خود را برای آنان آشکار می‌ساخت تا آنان حساب خاصی برای اسلام و دولت آن باز کرده و به‌جای ارتباط با رهبران خرد و پراکنده، با رسول خدا ﷺ ارتباط برقرار سازند که تمام آنان را تحت سیطره خود در آورده بود[1] در مرحله دوم، از واکنش آنان نسبت به دعوت اسلام آگاه می‌شد که به نوبهٔ خود در تنظیم روابط خارجی دولت مدینه تأثیر بسزایی داشت.

برخی منابع، نامه‌های رسول خدا ﷺ به کشورها را ذکر کرده‌اند در مکاتیب الرسول به بیش از سیصد نامه اشاره شده است،[2] اولین سفیری که رسول خدا ﷺ گسیل داشت، عمروبن‌اُمَیه ضمری بود که او را با دو نامه نزد نجاشی روانه فرمود. ضمن یکی از نامه‌ها، نجاشی را به اسلام دعوت کرده و برایش آیاتی از قرآن را نوشته بود.[3] همچنین رسول خدا ﷺ نامه‌هایی را به حاکمان یمن، عمان، بحرین، مصر، بصره و هند فرستاد و از میان نامه‌های ارسالی، نامه به کسری و روم از اهمیت خاصی برخوردار بود.

عظمت و شکوه رسول خدا ﷺ از آنجا آشکارتر می‌شود که تصمیم گرفت همه پادشاهان و حکام را به‌طور آشکار دعوت کند و هیچ اندیشه و بیمی از آنان به دل راه ندهد... درنتیجه در دعوت خود قائل به هیچ‌گونه امتیاز و استثنایی نشد، بلکه قدرتمندترین حاکمان را با شیوهٔ حاکمی نجیب و دادگر و عزم پیامبری امین و صادق دعوت کرد. در عین حال به توان اندک پادشاهان کوچک و دشمنی شدید پادشاه ایران با قیصر روم وقوف داشت و می‌دانست که این دشمنی چه تأثیری بر مردم جزیرةالعرب و سیر دعوت خواهد گذاشت.[4]

---

۱. صالح احمدالعلی، پیشین، ص ۳۰۷.

۲. علی‌بن‌حسینعلی احمدی میانجی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۲، ص ۵؛ همچنین درباره نامه‌های پیامبر ر.ک. محمد حمیدالله، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام**، ترجمه سیدمحمد حسینی، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۷۷.

۳. محمدبن‌سعد کاتب واقدی، پیشین، ص ۲۴۴.

۴. عبدالحسین زرین کوب، **کارنامه اسلام**، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۸۸۶

## ۲. فتح مکه

فتح مکه پس از تأسیس دولت در مدینه، مهم‌ترین دستاورد سیاست و برنامه‌های رسول خدا ﷺ برای گسترش نفوذ و قدرت اسلام در شبه‌جزیره عربستان و سایر کشورها محسوب می‌شود. با فتح مکه در سال هشتم هجرت تلاش‌ها و مقاومت‌های رسول خدا ﷺ و یارانش به ثمر رسید و سیاست خارجی رسول خدا ﷺ وارد مرحله نوینی شد. در بررسی چگونگی فتح مکه می‌توان به سه مرحله اشاره کرد:

«نخست مرحلهٔ مقدماتی یعنی فراهم کرن قوا و نیروی لازم و انتخاب شرایط زمانی مساعد، و جمع‌آوری اطلاعات کافی از موقعیت دشمن و کم‌وکیف نیروی جسمانی و روحیهٔ آنها بود؛ مرحله دوم، مرحلهٔ انجام بسیار ماهرانه و خالی از ضایعات فتح بود و بالاخره مرحلهٔ نهایی مرحله پیامدها و آثار آن بود».[۱]

بررسی پیامدها و آثار فتح مکه نشان می‌دهد که، قدرت و اقتدار اسلام افزایش یافت و پیامبر ﷺ بار دیگر از فرصت به‌دست‌آمده برای ترویج پیام اسلام و ایجاد همبستگی میان امت اسلام استفاده نمود. پیامبر ﷺ اعلام عفو عمومی کرد و دستور داد مسلمانان مزاحم هیچ‌کس نشوند و مطلقاً خونی ریخته نشود، ـ تنها شش نفر را به دلایل خاص استثناء کرد ـ و زمانی که شنید، سعدبن‌عباده پرچم‌دار لشگر شعار انتقام را سر داده و می‌گوید «امروز روز انتقام است». پیغمبر ﷺ به علی فرمود بشتاب پرچم را از او بگیر و تو پرچم‌دار باش و شعار دهید «امروز روز عفو و رحمت است».[۲] پیامبر اسلام ﷺ برای تحکیم قدرت اسلام در مکه و ایجاد فضای همدلی، مودت و برقراری روابط مسالمت‌آمیز میان قریش و فاتحان مکه، اجازه طرح مخاصمات و دعاوی گذشته را نداد و در اوج اقتدار و قدرت بار دیگر از این طریق بر قدرت اسلام افزود، چون آن‌ها را در مفهوم «امت» قرار داد و از مسائل گذشته چشم‌پوشی نمود.

---

۱. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، پیشین، جلد ۲۷، ص ۴۰۳.

۲. همان، ص ۴۰۹.

این مسئله برای مسلمانانی که تحت ستم قریش مجبور به مهاجرت به مدینه شدند، بسیار حائز اهمیت بود. زیرا هنگامی که عده‌ای از مسلمانان مکه برای رها شدن از ستم مشرکان، خانواده و وسایل خود را برداشته و به مدینه کوچ کردند، ابوسفیان خانه‌های آنها را تصاحب نمود. از جمله خانه‌های بنی‌جحش را به‌زور تصاحب و به عمروبن‌علقمه فروخت. این خبر که به گوش عبدالله‌بن‌جحش رسید، نزد رسول خداﷺ رفته و جریان را به آن حضرت عرض کرد، رسول خداﷺ فرمود، ای عبدالله آیا راضی نیستی که خداوند خانهٔ بهتر از آن در بهشت به تو عطا کند؟ عبدالله جواب داد، چرا راضی هستم. بنا به روایت ابن‌هشام در جریان فتح مکه ابواحمد (یکی از افراد بنی‌جحش) دربارهٔ استرداد خانه‌های مزبور با رسول خداﷺ مذاکره کرد ولی آن حضرت جواب صریح بدو نداد و خواهش او را مسکوت گذارد.[1]

اقدامات و برنامه‌های رسول خداﷺ در مکه زمینه‌ها و شرایط لازم را برای برقراری پیوند دوستی و ایمانی میان مردم مکه و مدینه فراهم ساخت و نوع سیاست پیامبرﷺ و نحوه تعامل با مخالفان دیرین اسلام، آثار عمیقی در مکه و شبه‌جزیره عربستان برای گرایش افراد جدید به اسلام برجای گذاشت، به‌گونه‌ای که در سال نهم هجری گروه‌های زیادی برای قبول اسلام به مکه آمدند و آن را سال «وفود» نامیدند، اول گروهی که به اسلام درآمد، گروه بنی‌تمیم بود که احتشام و ثروت آنها نسبت به سایرین بیشتر بود و این مسئله سطح اقتدار و قدرتمندی دولت رسول خداﷺ را افزایش داد. شیخ‌طبرسی و ابن‌شهرآشوب و دیگران روایت کرده‌اند که: در سال نهم هجرت اشراف و قبایل عرب رو به آن حضرت آوردند و افواج ایشان می‌آمدند و به شرف اسلام مشرف می‌شدند.[2] که در این میان باید از قوم «ثقیف» نام برد که شرف

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، صص ۲ ـ ۳۳۱.

۲. علامه مجلسی، تاریخ پیامبر اسلامﷺ (مدینه)، تحقیق سیدعلی امامیان، تهران: سرور، ۱۳۷۸، جلد۴، ص ۱۳۶۴.

آنها به اسلام آثار و پیامدهای زیادی به‌همراه داشت. همچنین در این سال فرستادگان پادشاهان حمیر به خدمت آن حضرت رسیدند و نامهٔ ایشان را آوردند که ایشان اظهار اسلام کرده بودند و رسول ایشان حارث‌بن کلال و نعیم‌بن کلال و گروه دیگر بودند.[۱]

عظمت و اقتدار اسلام پس از فتح مکه به‌حدی بود که حکایت از ضعف مشرکان و مخالفان اسلام می‌کرد و فضای عمومی شبه‌جزیره عربستان، فرصت و ظرفیت‌های زیادی را برای گسترش و بسط اسلام فراهم ساخته بود. ابن هشام در این‌باره می‌گوید:

«پس چون بشنیدند که پیغمبرﷺ، مکه بگشود و قریش را مسخّر و منقاد خود گردانید و عرب که در طرف حجاز مقام داشتند همه را در ربقه طاعت خود آورد، جملهٔ اصناف عرب را معلوم و محقق شد که ایشان را به‌ضرورت متابعت دین وی می‌باید کردن و مطاوعت امر و حکم وی، و اگر به اختیار نروند که مسلمان شوند، به‌اضطرار ایشان [را] بباید آمدن. آنگاه از هر طرفی گروهی روی در نهادند و از هر گوشه‌ای قومی به مدینه می‌آمدند به خدمت پیغمبرﷺ، و مسلمان می‌شدند».[۲]

ترسیم وضعیت و شرایط جدید مکه و منطقه جزیرةالعرب و مقایسه آن با سال‌های اول بعثت، نشان‌دهنده تحول عظیمی است که نشئت‌گرفته از سیاست‌ها و اقدامات داهیانه پیامبرﷺ براساس آموزه‌های الهی است. پیامبرﷺ در سیزده سال قبل از هجرت و ده سال تأسیس حکومت در مدینه، توانست با بسیج امکانات و افزایش قدرت، فضای عمومی مکه را که به‌شدت تحت تأثیر بت‌پرستی و تعصبات دوران جاهلی بود، تغییر دهد و از همه مهم‌تر با تغییر محیط ذهنی، روانی و ادراکی مردم شبه‌جزیره، زمینه‌های اقبال و پذیرش اسلام را در آن‌ها افزایش دهد و به‌طور روزافزونی تهدیدات را به امکانات و فرصت‌های جدیدی تبدیل نماید.

---

۱. همان، ص ۱۳۶۴.

۲. ابن هشام، پیشین، جلد ۲، ص ۱۰۱۱.

### ۳. تهدیدات و مسئله قدرت

رسول خدا ﷺ پس از تشکیل دولت در مدینه با انواع محدودیت‌ها و تهدیدهای داخلی و خارجی مواجه گشت. برای پیامبر ﷺ حفظ مرزهای مدینه، برقراری امنیت در داخل و افزایش قدرت و توان دولت مدینه از اهمیت خاصی برخوردار بود؛ لذا زمانی که توانست در مدینه پایه‌های حکومت را استقرار بخشد، برای تحقق اهداف اسلام و حفظ مدینه از تهدیدهای بیرونی، غزوات و سریه‌های متعددی را در خارج از مدینه برای دفاع از دولت و جامعه رهبری کرد. در تمام این تلاش‌ها پیامبر همچنان قبایل مختلف جزیرةالعرب را به اسلام دعوت نمود و نسبت به برقراری ارتباط با قبایل و افراد خارج از مدینه برای انعقاد پیمان صلح و دفع خطرات آنها اهمیت زیادی قائل بود، در آن شرایط همراهی یک قبیله یا تیره و یا عشیره، در افزایش سطح قدرت حکومت پیامبر نقش مؤثری ایفا می‌کرد. رسول خدا که هنگام ظهر روز دوازدهم ربیع‌الاول وارد مدینه شد تا ماه صفر آن سال یعنی یازده ماه، اقدام به جنگ با مشرکان نکرد.

غزوه «ودان» اولین اقدام رسول خدا برای دفاع در مقابل آزار و اذیت‌های قریش بود. در این سفر پیامبر، سعدبن‌عباده را برای رسیدگی با امور مردم به‌جای خویش در شهر مدینه منصوب فرمود و خود و همراهان در تعقیب کاروان قریش و جنگ با قبیله بنی‌ضمرةبن‌بکر تا جایی موسوم به «ودان» پیش رفتند و سرانجام صلح میان طرفین امضا شد و بدون اینکه جنگی رخ دهد، رسول خدا به مدینه مراجعت فرمود.[۱]

در حقیقت، پیامبر ﷺ پس از استقرار در مدینه با اعزام دسته‌ها و نیروهای نظامی به خارج از مدینه و انعقاد پیمان‌های نظامی و امنیتی با قبایل، در پی آن بود که نیرومندی و قدرت مسلمانان را نشان دهد و یکی از اقدامات مهم پیامبر ﷺ برای اعمال فشار بر قریش و نشان دادن قدرت سپاه اسلام، ناامن کردن خطوط تجاری کاروان قریش بود.

پیامبر ﷺ پس از پشت سر گذاشتن مشرکان قریش، اقدامات دفاعی خویش را در شمال متمرکز نمود. حضرت این کار را از اوایل سال پنجم آغاز نمود. هنگامی که به

---

۱. ابن‌هشام، پیشین، ص ۳۹۲.

رسول خدا ﷺ اطلاع داده شد که گروه بسیاری در «دومةالجندل»، که منطقه‌ای در اطراف شام بود، آمده و بر شتربانانی که قصد آمدن به مدینه را دارند و از میان آنان عبور می‌کنند ظلم و تعدی می‌نمایند، پیامبر در میان مردم ندای جنگ داد و پنج شب گذشته از ربیع‌الاول، در میان هزار نفر از مسلمانان از مدینه خارج شد. هنگامی که سپاه اسلام به نزدیکی آنان رسید، همگی پنهان شدند.[1]

منطقه شمال، به‌ویژه خطرات و تهدیدات پادشاهی روم برای مسلمانان بسیار حائز اهمیت بود و رسول خدا ﷺ نسبت به گزارشاتی که از تحرکات و اقدامات روم می‌رسید، بسیار حساس بود و برای رفع خطرات، سپاه اسلام را به‌سوی تبوک روانه ساخت. قافله‌ای در تابستان از جانب شام به مدینه آمدند و فرش‌ها و طعام‌ها برای اهل مدینه آوردند که بفروشند. در مدینه خبر دادند که لشکر روم جمع شده و اراده کرده‌اند به جنگ رسول خدا ﷺ بیایند با لشکری بزرگ، و هرقل پادشاه روم با لشکر خود متوجه شده است و قبایل غسان و حزام و فهر و عامله را با خود متفق گردانیده است و لشکر او به بلقا رسیده و هرقل به حمص رسیده است. پس حضرت رسول ﷺ اصحاب خود را امر فرمود که مهیای جنگ تبوک شوند (تبوک از جمله بلاد بلقا بود) و به‌سوی قبایلی که در حوالی مدینه بودند، پیغام فرستاد و به‌سوی مکه و به‌سوی هر که مسلمان شده بود، از قبایل خزاعه و مزینه و جهنیه، و ایشان را به جهاد دعوت نمود.[2] گویند شمار مسلمانانی که همراه رسول خدا ﷺ بودند به سی‌هزار نفر و شمار اسب ده‌هزار بود، پیامبر ﷺ به هریک از خاندان‌های بزرگ انصار دستور داده بود پرچم داشته باشند و قبایل دیگر عرب هم دارای پرچم‌هایی بودند.[3]

وقتی مسلمانان در دورترین نقاط شمال، به تبوک رسیدند، رومیان و هم‌پیمانانشان خبر این لشکر بزرگ و قدرت آن را دریافتند و دانستند که آنان با چه مشکلاتی به

---

۱. صالح احمدالعلی، پیشین، ص ۳۱۳.

۲. محمدباقر مجلسی، پیشین، ص ۱۲۳۷.

۳. محمدبن‌عمر واقدی، پیشین، ص ۷۶۳.

اینجا آمده‌اند. درنتیجه، ترجیح دادند که به داخل بگریزند و هراکلیوس سپاهیانش را در حمص مستقر کرد و تنها هدف گریز نداشت، بلکه می‌خواست پای مسلمانان را به داخل بکشاند و چون به سپاهیانش برخوردند، یکباره آنان را مضمحل سازد. ولی رسول خدا ﷺ بی‌هیچ نفوذی در تبوک درنگ کرد. در عین حال اندیشهٔ دست یافتن به آنان را نیز فراموش نکرده بود، ولی به نعمت پیروزی بر بیزانس و فراری دادن آنان مانند پیروزی بر یهود و بت‌پرستی اکتفا کرد.

رسول خدا ﷺ در تبوک اردو زد و به همین اکتفا کرد و به‌خاطر خستگی سپاهیانش از تعقیب آنان صرف‌نظر کرد، اگرچه بی‌آنکه جنگی درگیرد با ترس و خوف بر آنان چیره شد و پی بردند که دیار اسلام برای آنان قابل حمله نیست، بلکه با حصار ایمان مسلمانان محفوظ و به قدرت دینشان سربلند و به قوت دولتشان عزیز و گرامی خواهد بود.[۱]

## نتیجه‌گیری

۱. بررسی سیاست خارجی رسول خدا ﷺ در ارتباط با قدرت معنی و مفهوم می‌یابد و مقوله قدرت دربرگیرنده جنبه‌های مادی و معنوی آن است.

۲. بررسی مراحل دعوت در مکه و سیاست خارجی دولت نبوی در مدینه نشان می‌دهد که رسول خدا ﷺ به الطاف و قدرت لایزال الهی مدد می‌شد و از طرفی برای تحقق بخشیدن به اهداف بعثت نیازمند عِدّه و عُدّه، بسیج امکانات و افزایش قدرت در دسترس بود، تا بتواند اهداف اسلام را تحقق بخشد.

۳. مطالعه اقدامات و سیره سیاسی پیامبر ﷺ نشان‌دهنده رابطه مستقیم میان قدرت و دعوت و جایگاه خاص آن در راهبرد سیاسی حضرت محمد ﷺ می‌باشد و پیامبر ﷺ از روزهای نخست بعثت برای ایجاد تغییر و تحول در سرزمین حجاز اقدامات متعددی را انجام داد.

---

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، ص ۱۰۱۶.

۴. با تأسیس حکومت، برقراری امنیت، آرامش و انسجام داخلی، حفظ مرزها و افزایش توان دفاعی در دستورکار پیامبرﷺ قرار گرفت که خود تداعی‌کننده نیاز به سطح بالایی از قدرت بود که رسول خداﷺ با سیاست‌های داخلی و خارجی ماهرانه خود توانست به آن دست یابد و به‌تبع آن به عنوان یک قدرت اثرگذار در منطقه جزیرةالعرب و سرزمین‌های خارج از آن ظاهر شود.

۵. رسول خداﷺ از طریق فرصت‌ها و امکانات اندک نه‌تنها توانست فرصت‌های جدیدی را ایجاد نماید، بلکه تهدیدات و چالش‌های فرا راه دولت مدینه را به فرصت تبدیل نمود و در نهایت به فتح مکه نائل آمد.

۶. پیامبرﷺ پس از تحکیم موقعیت حکومت در مدینه و فتح مکه اقدام به ارسال نامه و دعوت پادشاهان روم و کسری به اسلام نمود که به‌نوبهٔ خود پیامدهای مثبتی را به همراه آورد.

## فهرست منابع

ابن‌هشام ، سیرةالنبویة، ترجمه سیدهاشم رسولی ،تهران:کتابفروشی اسلامی،۱۳۷۴.

احمدی میانجی، علی‌بن‌حسینعلی، **مکاتیب الرسول**، قم: یس، ۱۳۶۲.

بشارتی، علی، **محمد** از ظهور اسلام تا سقوط بغداد، **تاریخ تحلیلی اسلام و ایران**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۹.

سبحانی، جعفر، **فروغ ابدیت**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.

عاطف‌الدین، سمیح، **محمد در مدینه، تحلیلی از زندگانی سیاسی و اجتماعی پیامبر** ﷺ ،ترجمهٔ مسعود انصاری، تهران: جامی، ۱۳۷۹.

صالح، احمدالعلی، **دولت رسول خدا** ﷺ ، ترجمهٔ‌هادی انصاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.

کاتب واقدی، محمدبن‌سعد، **طبقات**، ترجمهٔ محمود مهدوی‌دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴.

مجلسی، محمدباقر، **تاریخ پیامبر اسلام** ﷺ (مدینه)، تحقیق سیدعلی امامیان، تهران: سرور، ۱۳۷۸.

مکارم شیرازی و دیگران، **تفسیر نمونه**، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

واقدی، محمدبن‌عمر، **مغازی**، تاریخ جنگ‌های پیامبر ﷺ ، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

# بخش ششم

## سیاست نبوی از تأثیرپذیری تا الگوسازی

# پی‌ریزی تمدن اسلامی
# در سیرهٔ سیاسی پیامبر اعظم ﷺ

دکتر رضا وطن‌دوست*

## مقدمه

نیرو، توان، دانش و تمام تلاش‌های بشری پس از قرن‌ها انباشت، در قالب تمدن در هر جامعه‌ای بروز و ظهور پیدا می‌کند. شکل‌گیری یک تمدن تا مرحلهٔ بلوغ، قرن‌ها به طول می‌انجامد، همچنان‌که انحطاط و زوال تمدن‌ها چندصد سال طول می‌کشد. تمدن بزرگی که به نام تمدن اسلامی طی چند قرن از دوم تا پنجم، در تمام عرصه‌ها جوامع بشری را تسخیر کرده بود، تمدنی بود که پیامبر بزرگ اسلام ﷺ پس از بعثت و در زمان حیات خود بذر آن را پاشید.

این مقاله که نگاهی گذرا به پی‌ریزی و ایجاد تمدن اسلامی در سیرهٔ عملی و سیاسی پیامبر اعظم ﷺ دارد، کوشیده است تا پس از مفهوم‌شناسی، رابطهٔ فرهنگ با تمدن و اشاره‌ای گذرا به پیش‌زمینه‌ها و عوامل مؤثر در ایجاد تمدن‌ها، به نقطه‌های اوج پیدایش تمدن اسلامی در سیرهٔ نبوی بپردازد و سپس در پایان، برخی از جلوه‌های تمدن اسلامی را بازگو نماید.

---

* پژوهشگر و مدرس دانشگاه علوم اسلامی رضوی

## چیستی تمدن

یکی از مراحلی که تمدن بر زندگی بشر اطلاق شد، زمانی بود که او با خط آشنا شد و توانست افکار خود را روی صفحه آورد، اندیشه و عقیدهٔ خویش را با استفاده از خط، به نسل‌های بعدی، انتقال دهد[1] و همچنین در طی زندگی بشر از گذشته‌های دور تا کنون، به‌لحاظ پیشرفتی که در مقاطع مختلف زندگی بشر حاصل شده است، واژهٔ تمدن بر آن اطلاق گردیده است.

اما اگر بخواهیم، قدری به عقب برگردیم و واژهٔ تمدن را اندکی علمی و به سبک کلاسیک بررسی کنیم، باید گفت: واژهٔ تمدن، ریشه در «مدینه»، «مدُن» و «مدنیت» دارد که به معنای شهرنشینی است و اصطلاح فرنگی Civlization که به تمدن ترجمه شده است، ریشه در کلمهٔ Civliz دارد که آن نیز به معنای مدنیت و بیرون آمدن از وحشی‌گری است.[2]

در اینکه تمدن در عصر حاضر به چه معنی است، دیدگاه‌هایی چند، ابراز گردیده است. ابن‌خلدون در تعریف تمدن، آن را حالت اجتماعی شدن انسان معرفی کرده است[3]، چنان‌که ویل دورانت نیز آن را عبارت از نظمی اجتماعی معرفی کرده است که در نتیجهٔ آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود.[4] برخی، تمدن را پدیده‌ای به‌هم‌تنیده معرفی کرده‌اند که رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و

---

۱. نک: نظام الدین مجیر شیبانی، **تاریخ تمدن از آغاز آفرینش تا تمدن مادی**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش، ج ۱، ص ۵.

۲. سلیمان حییم، **فرهنگ معاصر انگلیسی ـ فارسی**، چاپ پانزدهم، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۳۵.

۳. نک: عبدالرحمن‌بن‌محمدبن‌خلدون، **مقدمهٔ ابن‌خلدون**، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۷۳.

۴. نک: ویل دورانت، **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ احمد آرام و همکاران، چاپ اول، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳.

ادبیات را دربرمی‌گیرد،[1] همان‌طور که برخی دیگر از اندیشمندان در تعریفی نزدیک به این تعریف، تمدن را مجموعه‌ای از عوامل اخلاقی و مادی می‌دانند که به جامعه، این امکان را می‌دهد که با ادغام عرصه‌های زندگی، همکاری لازم را برای رشد و توسعهٔ جامعه به عمل آورد.[2]

از مجموع تعاریف یادشده و دیگر تعاریفی که در این خصوص آمده است، می‌توان گفت: تمدن عبارت است از تعالی علمی، فرهنگی، سیاسی و پذیرش نظم اجتماعی توأم با آزادی، آرامش و رفاه نسبی.

### ۱. رابطهٔ فرهنگ با تمدن

با وجود ارتباط تنگاتنگ تمدن و فرهنگ و با آنکه در زبان فارسی، گاه فرهنگ به جای تمدن می‌نشیند، این دو مفهوم، لازم و ملزوم یکدیگر نیستند، زیرا از یک‌سو، به‌لحاظ موقعیت بیرونی، ممکن است جامعه‌ای از نوعی فرهنگ برخوردار باشد ولی فاقد تمدن به معنای خاص خود باشد، چراکه بسیاری از جوامع عقب‌مانده از نوعی فرهنگ بومی (مجموعه‌ای از باورها، آداب، رسوم و سنت‌های اجتماعی) برخوردارند. در حالی‌که فاقد هر نوع تمدن هستند و نیز ممکن است یک جامعه بی‌آنکه از فرهنگ خودی تأثیر پذیرد، بر پایهٔ اقتباس از دیگرتمدن‌ها رشد کند و به تمدن مورد نظر دست یافته باشد.[3]

از دیگرسو، به لحاظ معنایی نیز، فرهنگ با تمدن، تفاوت‌هایی دارد، زیرا همان‌طور که یادآور شدیم، تمدن در لغت تازی از مدینه و مدنیت و در لغت فرنگی از

---

۱. هنری لوکاس، **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، تهران: کیهان، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۷ ـ ۱۶.

۲. اسعدعمرانی، **مالک‌بن‌نبی اندیشمند مصلح**، ترجمهٔ صادق آیینه‌وند، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹، صص ۹ ـ ۱۸۹؛ علی‌اکبر ولایتی، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران**، تهران: وزارت امورخارجه، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۹ ـ ۳۲؛ بهرام اخوان کاظمی، «راهبردهای اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی و تضمین امنیت فرهنگی»، **فصلنامه مطالعات راهبردی**، بهار ۷۸، شماره ۳، ص ۷۵.

۳. محمدتقی جعفری، **فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو**، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۱۱ ـ ۷۳.

ریشهٔ Civliz گرفته شده است که هر دو به معنای اقامت کردن و شهر نشینی است؛ درحالی‌که فرهنگ در ادبیات لاتینی به معنای پرورش نفس آمده است که از آن، با واژهٔ Culture [1] یاد می‌شود.[2] بنابراین، فرهنگ با تمدن، تفاوت‌هایی دارد، و تفاوت آن دو در این است که فرهنگ، مجموعه باورهای فردی و اجتماعی است که به افراد آموزش داده می‌شود؛ در حالی‌که تمدن، برخوردار از جنبه‌های عینی است. از این‌رو، اگر انسان نفس خویش را پرورش دهد و تربیت کند، فردی بافرهنگ شناخته می‌شود؛ اما انسان در صورتی متمدن شناخته می‌شود که بتواند حکومت تشکیل دهد، اجتماعی زندگی کند و اجتماع را قانونمند و برخوردار از نظم سازد.[3]

## ۲. عوامل مؤثر در زایش و اعتلای تمدن‌ها

اعتلا و انهدام تمدن‌ها مانند هر پدیدهٔ دیگری معلول علل و عواملی خاص است. بدیهی است، شناخت این عوامل، به‌ویژه برای افراد تأثیرگذار در سرنوشت جامعه، امری سازنده است، زیرا شناخت این عوامل، این فرصت را فراهم می‌آورد تا افراد، در آفرینش و تقویت این عوامل بکوشند که کوشش در این‌باره، کوشش در اعتلای تمدن‌هاست. مهم‌ترین این عوامل از قرار زیر است:

۱. برای اینکه جامعه به نقطهٔ زایش تمدن دست یابد و به اعتلای تمدن مورد نظر خود موفق گردد، لازم است پیش از آن، به استقرار یک نظام ارزشی نائل گردد که به‌موجب آن معیارهای خوبی و بدی، تعیین تکلیف شده باشد؛[4] زیرا تمدن محصول فکر فردی یا ملتی خاص نیست، بلکه پدیده‌ای است که به‌صورت گروهی انجام

---

۱. سلیمان حیم، پیشین، ص ۳۳۰.

۲. محمدتقی جعفری، پیشین، ص ۵۰.

۳. علی‌اکبر ولایتی، پیشین، ص ۳۳.

۴. سیدقطب، **آینده در قلمرو اسلام**، ترجمهٔ سیدعلی خامنه‌ای، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹، ص۱۲۳.

می‌گیرد و زیربنای آن، عقیدهٔ مشترک میان عموم مردم است.[۱] فرید وجدی در تأکید بنیادین بودن تأثیر دین و معنویت در تأسیس تمدن، می‌گوید: تمدن با هر سرزمینی سازگار و با هر نژادی قابل دوام است ولی در سرزمینی که ارکان تمدن یک‌نواخت و هماهنگ باشد، یعنی نیروی مادی و معنوی، قوای جسمی و روحی به‌طور مساوی تکامل پیدا کنند، تمدن می‌تواند در راه ترقی گام بردارد.[۲] و کریشنان نیز در این‌باره، که عقیده و ایمان از ارکان تمدن است، می‌گوید: دین باطن هر تمدنی است و گویی روحی در کالبد سازمان اجتماعی است؛[۳]

۲. یکی از عناصر دخیل در ایجاد هر تمدن، جمعیت است، زیرا تجربهٔ تاریخی بشر حاکی از آن است که هیچ نظام سیاسی و تمدنی بدون جمعیت ایجاد نمی‌شود؛[۴]

۳. از جمله مؤلفه‌های تأثیرگذار در ایجاد تمدن‌ها، برقراری امنیت در جامعه است؛ چراکه تا فضایی آرام و بستری توأم با امنیت فراهم نگردد و اضطراب و دل‌مشغولی‌های زیان‌بار فرو ننشیند، نه جامعه سامان می‌یابد و نه تمدن ایجاد می‌شود؛[۵]

۴. یکی از پیش‌زمینه‌ها که ایجاد تمدن ناگزیر از آن است، همبستگی ملی است؛[۶] این عامل که ابن‌خلدون از آن به عنوان عصبیت یاد کرده است،[۷] عاملی است که انگیزهٔ لازم را فراهم می‌آورد و همکاری گروهی و تعاون هدفمند را به وجود می‌آورد؛[۸]

---

۱. جعفر سبحانی، **سیمای فرزانگان**، چاپ اول، قم: مؤسسهٔ امام صادق ؑ، ۱۳۷۹ش.، ج ۱، ص ۳۶۷.

۲. ادارهٔ کل پژوهش معاونت سیاسی سازمان صدا و سیما، **ارکان تمدن و نقش انقلاب اسلامی در اعتلای مجدد تمدن اسلامی**، سال اول، شمارهٔ ۲.

۳. فخرالدین حجازی، **نقش پیامبران در تمدن انسان**، چاپ دوم، تهران: بعثت، ص ۵۷، به نقل از: کریشنان، مذهب در شرق و غرب.

۴. علی‌اکبر نوایی، **نظریهٔ دولت دینی**، چاپ اول، تهران: معارف، ۱۳۸۱، صص ۱۹۵ ـ ۳۰۱.

۵. ویل دورانت، پیشین، ج ۱، ص ۳.

۶. عبدالرحمن‌بن‌محمدبن‌خلدون، پیشین، ج ۱، صص ۶ ـ ۷۵.

۷. علی‌اکبر ولایتی، **فرهنگ و تمدن اسلامی**، چاپ اول، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳، ص ۲۰.

۸. ویل دورانت، پیشین، ص ۶۶.

۵. قانون و قانون‌مداری یکی دیگر از عوامل مهم در زایش و اعتلای تمدن‌هاست، زیرا قانون چونان خون در عروق جامعه است، اگر جامعه از قانونی فراگیر و مُتقن برخوردار باشد و آحاد جامعه به آن وفادار باشند، جامعه‌ای استوار سامان می‌یابد و تمدنی ماندگار ایجاد می‌شود؛[1]

۶. این امر مسلّم است که برای سامان یافتن جامعه و ایجاد تمدن، تنها وجود قانون کافی نیست، بلکه جامعه، زمانی سامان می‌یابد و به تمدن مطلوب، دست خواهد یافت که از رهبری آگاه و پایبند به اصول جامعه برخوردار باشد، تا مردم گرد وجود او جمع شوند و به کمک یکدیگر، به سمت تمدنی استوار، حرکت تکاملی خود را آغاز کنند؛[2]

۷. از جمله عوامل مؤثر در ساماندهی تمدن، اقتدار حاکمیت است، باید حاکمیت از قدرت لازم برخوردار باشد تا بتواند عواملی که در زایش و اعتلای تمدن لازم است، فراهم آورد و با علل و عوامل برونی و درونی که تمدن را تهدید می‌کند، مبارزه کند.

## نقطه‌های عطف تمدن اسلامی در سیرهٔ نبوی

پس از مرور برخی عوامل مؤثر در زایش و اعتلای تمدن‌ها، باید دید آیا عوامل یادشده و مانند آن، در تمدن اسلامی که در عصر رسول خدا ﷺ پی‌ریزی شد، وجود دارند و آیا پیامبر ﷺ که خود پایه‌گذار تمدن و جامعهٔ اسلامی بود، به این عوامل و نقش سازندهٔ آنها توجه داشت یا خیر؟ تاریخ اسلام حاکی از آن است که پیامبر اعظم ﷺ در اندیشهٔ ایجاد تمدنی بزرگ بود و به این عوامل توجهی ویژه داشت. از این‌رو، آن حضرت چونان حاکمی کارآزموده و سیاستمداری کارکشته، نه‌تنها پس از هجرت و تشکیل حکومت در مدینه به فکر این عوامل بود، حتی پیش از هجرت نیز تا آنجاکه اوضاع اجازه می‌داد در اندیشهٔ تدارک این عوامل بود. در اینجا، برخی تلاش‌های آن حضرت در این‌باره را یاد می‌کنیم.

---

۱. همان، صص ۳۳ ـ ۳۸.

۲. عبد الرحمن محمدبن‌خلدون، پیشین، ص ۷۹.

### ۱. دین‌مداری

آن‌سان که گذشت هیچ فرهنگ و تمدنی را در نزد هیچ قومی نمی‌توان یافت، مگر آنکه شکلی از دین و عقیده ـ حق یا باطل، خوش یا ناخوش ـ در آن تمدن وجود داشته باشد؛[1] تمدن اسلامی از جمله تمدن‌هایی است که عقیده در آن جلوه‌ای خاص یافته است و به جرأت می‌توان گفت: عقیدهٔ توحیدی، نخستین و مؤثرترین رکن از ارکان تمدن اسلامی است، چراکه پیامبر اکرم با دعوت به یگانه‌پرستی و شعار توحیدی «لا اله الا الله» از گام نخست، این رکن را بنا نهاد و با تلاش بی‌وقفهٔ خود، به تحکیم و استواری آن افزود، چراکه بر این حقیقت واقف بود که ایمان و عقیدهٔ توحیدی، ریشه سستی، پوچی و ناامیدی را می‌سوزاند، و حرکت و تلاشی جدّی را که به عزّت و اعتلای جامعه می‌انجامد به ارمغان می‌آورد[2] و فلاح و شادابی را در حیات دنیوی و اخروی، به انسان هدیه می‌کند:

> «آنان که ایمان آورده و تقوا ورزیده‌اند برای آنان، بشارتی در دنیا و آخرت است».[3]

و نیز پیامبر می‌دانست، کفرپیشگی،[4] انکار لجوجانهٔ آیات خدا،[5] و سرپیچی از فرامین حق،[6] از جمله عواملی است که انحطاط تمدن‌ها و هلاکت جوامع را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

### ۲. جمعیت و جمع‌گرایی

پیامبر اسلام با توجه به این واقعیت انکارناپذیر که وجود گروه و جمعیت، در ایجاد تمدن یک اصل است، از همان آغاز، در اندیشهٔ سازماندهی گروه و جمعیتی هرچند کوچک بود، از این‌رو، از گروندگان به اسلام بیعت می‌گرفت که درواقع، نوعی

---

۱. فخرالدین حجازی، پیشین، ص ۵۸.

۲. آل عمران(۳):۳۹؛ نساء(۴): ۴۱؛ محمد(۴۷): ۳۵؛ منافقون(۶۳): ۸.

۳. الذین آمنوا و کانوا یتّقون لهم البشری فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة؛ یونس(۱۰):۶۳.

۴. محمد(۴۷): ۸ ـ ۱۱؛ تغابن(۶۴):۵.

۵. اعراف(۷): ۹۶ و ۱۷۴ ـ ۱۷۷.

۶. ر.ک: اعراف(۷):۷۲ و ۱۶۶؛ طلاق(۶۵): ۷ ـ ۹؛ ذاریات(۵۱):۴۱ ـ ۴۵.

سازماندهی گروه و ثبت‌نام سازمان‌یافته بود. گرفتن بیعت از گروه‌های چندنفره[۱] و چندده نفره در مکه[۲] و پیمان بزرگ در بدو ورود به مدینه[۳] از جمله اقدام آن حضرت است که به این وسیله، یکی از ارکان ایجاد تمدن اسلامی را تدارک نمود.

از موفقیت پیامبر ﷺ در این‌باره، همین بس که توانست، عناصر نامتجانس نژادی، قومی و قبیله‌ای را در یک‌جا سازمان دهد و از اقوام مختلف عرب و عجم، سیاه و سفید، جمعیتی واحد گرد آورد که از آن در منابع اسلامی به «امت» تعبیر شده است.

امّت که بزرگ‌ترین واحد اجتماعی است، به گروهی از مردم با نژادهای مختلف اطلاق می‌گردد. برخلاف «قبیله» که از نوعی اشتراک نَسَبی و سببی برخوردار است، امّت ممکن است فاقد هر نوع اشتراک نسبی و سببی باشد، نمونهٔ این واقعیت، امّت در صدر اسلام است که از برخی اقوام عرب و از سلمان فارسی، بلال حبشی، صهیب رومی، غلام یمانی، ابوذر غفاری، اویس قرنی و دیگران شکل گرفت.

### ۳. امنیت فراگیر

پیامبر اکرم و دیگر مسلمانان هرچند تا پیش از هجرت امنیت نداشتند و از سوی مکیان تهدید و گاه شکنجه می‌شدند، اما آن حضرت که در اندیشهٔ پی‌ریزی تمدنی بزرگ بود، همواره درصدد کسب امنیت برای خود و مسلمانان بود، چراکه او نیک می‌دانست سامان‌دهی جامعه و شکل‌گیری تمدن بدون برقراری امنیت، امری ناممکن است. قرآن[۴]

---

۱. نک: ابن‌هشام، **السیرة النبویه**، قم: دارالکتب العربی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۳؛ عزالدین ابوالحسن علی‌بن‌ابی‌الکرم (ابن‌اثیر)، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، صص ۹۵ ـ ۹۸؛ محمد حمیدالله، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد و اسناد در صدر اسلام**، ترجمهٔ سید محمد حسینی، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۷۷، صص ۸۸ ـ ۹۴.

۲. ابن‌هشام، پیشین، ص ۸۱؛ ابن‌اثیر، پیشین، صص ۹۸ ـ ۱۰۰؛ ابوعلی فضل‌بن‌حسن طبرسی، **اعلام الوری**، چاپ اول، قم: آل‌البیت، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۱۳۳ ـ ۱۴۴.

۳. ابن‌هشام، پیشین، ص ۱۵۰.

۴. بقره(۲): ۲۳۹.

که نمود مظاهر فرهنگ و تمدن اسلامی را بر برقراری امنیت مبتنی کرده است، دلیلی روشن بر این واقعیت است.

«کسانی که هرگاه در زمین قدرتشان بخشیم، نماز به پا می دارند، زکات می‌پردازند، به معروف‌ها امر و از منکرها باز می‌دارند».[۱]

درست به همین دلیل که بدون برقراری امنیت، تمدن نمی‌تواند ایجاد شود، پیامبر اکرم ﷺ تصمیم به هجرت به جایی امن گرفت[۲] تا در سایهٔ آن، موفق به پی‌ریزی تمدنی بزرگ شود. پیامبر اکرم ﷺ پس از هجرت به مدینه، برای تحصیل و تعمیق امنیت، گاه با پیمان و صلح و عدم مداخله با همسایگان،[۳] و گاه با اعزام نیرو به مرزها، تهدید احتمالی برون‌مرزی را دفع می‌کرد؛ همچنان‌که با پیمان زندگی مسالمت‌آمیز با یهودیان مدینه[۴] که در حیطهٔ قدرت اسلام بودند، تهدیدهای احتمالی را دفع می‌کرد و حتی با بستن عقد برادری میان دو قبیلهٔ بزرگ اوس و خزرج[۵] و پیمان بزرگ همبستگی ملی میان تمامی مسلمانان،[۶] هرگونه اختلاف میان مسلمانان را که تهدیدی علیه امنیت بود، به حداقل رسانید.

### ٤. وحدت و همگرایی

پیامبر اکرم، همبستگی ملی را که در ایجاد و بقای تمدن‌ها، تأثیری بسزا دارد، با بهترین و زیباترین صورت ممکن، جلوه‌گر ساخت، چراکه او توانست با بارور کردن فطرت فضیلت‌خواه، از جامعه‌ای خودمحور و انحصارطلب، جامعه‌ای ایثارگر بسازد[۷] و مردمی

---

۱. الذین إن مكّناهم فی الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبة الامور، حج(۲۲):۴۱.

۲. ابن‌اثیر، پیشین، ج۲، صص ۱۰۱ـ۱۰۸.

۳. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ش، ج۲، ص ۱۹۵.

۴. ابن‌هشام، پیشین، ج۱، ص ۵۰۳.

۵. ابن‌قیم الجوزی، زادالمعاد فی هدی خیرالعباد، چاپ۲۷، کویت: مؤسسة الرساله، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۶۳.

۶. ابوداود سلیمان‌بن‌اشعث، سنن ابی‌داود، بیروت: مرکز دارالفکر، بی‌تا، ج۲، ص ۱۲۹، بند ۲۹۲۶.

۷. حشر(۵۹): ۹.

بی‌فرهنگ و مشکل‌آفرین را که افتخارشان، ستیز و غارتگری بود، به مردمی بافرهنگ و همگرا تبدیل کند؛[1] همچنان‌که او با پیوند برادری میان مسلمانان،[2] از دستانی متخاصم که تا دیروز علیه یکدیگر به کار می‌رفت و به خون رقیب آغشته بود، توانست دستی واحد بسازد،[3] دستانی که به‌صورت مشتی واحد و به‌هم‌فشرده درآمد.[4]

از سوی دیگر، پیامبر اکرم ﷺ خطر تفرقه را که همبستگی ملی را تهدید می‌کرد گوشزد کرد، از این‌رو، افزون بر سفارش به وحدت،[5] نسبت به تفرقه و پراکندگی هشدار می‌داد تا آنجاکه تفرقه را عاملی برای بیرون شدن از ایمان دانست و فرمود:

«هرکس در جماعت مسلمانان ایجاد تفرقه کند، پیمان ایمان را از دوش خویش بر زمین نهاده است».[6]

## ۵. قانون و قانون‌مداری

قانون و قانون‌مداری از جمله مفاهیم تاریخی‌اند که از گاه نخست حیات اجتماعی بشر، مورد توجه بوده‌اند زیرا اگر قانون در جامعه اجرا گردد و افراد خود را موظف به اجرای آن بدانند؛ جامعه جان می‌گیرد و جاودانه می‌گردد و از تعالی و تکامل برخوردار خواهد شد. پیامبر اکرم ﷺ که تمدنی بزرگ پی نهاد، نیک می‌دانست اجرای قانون، به تعالی جامعه و تمدن اسلامی می‌انجامد؛ همچنان‌که می‌دانست عدم اجرای قانون به انحطاط و انقراض جامعه منجر می‌شود، از این‌رو، آن حضرت هم خود پایبند به قانون بود و هم پیروان خویش را توصیه به قانون و قانون‌مداری می‌کرد. سخن آن حضرت در فراز تاریخی زیر گواهی بر این مطلب است:

---

۱. نساء(۴): ۱۴۶و ۱۷۵.
۲.: حجرات(۴۹):۱۰.
۳. آل‌عمران(۳):۱۰۳.
۴. محمدباقر مجلسی، **بحارالانوار**، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق، ج۲۷،ص۶۹.
۵. آل عمران(۳):۱۰۳.
۶. من فارق جماعة المسلمین فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه، محمدباقر مجلسی، پیشین، ج۲۷، ص۶۷.

در فتح مکه یکی از اشراف قریش مرتکب سرقتی شد، آنگاه که جرمش محرز شد، پیامبرﷺ دستور داد تا حد الهی دربارهٔ او اجرا شود، اشراف قریش که این حکم را توهین به خود و مایهٔ خواری می‌دانستند، فردی را که مورد اعتماد پیامبر بود نزد آن حضرت فرستادند تا از آن حضرت بخواهد از اجرای حد دربارهٔ مجرم خودداری کند؛ اما آن حضرت تا متوجه غرض او شد، رنگ رخسارش دگرگون شد و با عتاب فرمود: هرگز در بارهٔ اجرای حدود الهی وساطت نکنید، و سپس تأکید کرد که حد الهی دربارهٔ مجرم اجرا گردد. پیامبرﷺ در عصر همان روز پس از اجرای حد الهی به ایراد سخن پرداخت و در بخشی از آن فرمود:

«اقوام و ملل پیشین که دچار سقوط و انقراض شدند، به آن سبب بود که در اجرای حدود الهی تبعیض روا داشتند، حدود را بر بینوایان جاری ساختند و توانمندان را به حال خود وانهادند».[1]

### ٦. رهبری و مجری قانون

برای دست یافتن به تمدنی بزرگ، تنها وجود قانون کافی نیست، بلکه نیازمند رهبری آگاه، صالح و شجاع است تا مردم گرد وجود او جمع شوند و با اشراف او به سمت تعالی و تمدنی‌شدن پیش روند. اگر جامعهٔ اسلامی از وجود رهبری واجد شرایط محروم باشد، یا قانون الهی روی زمین معطل می‌ماند و اگر قانونی اجرا شود، از نوع اجرای قانون در زمان حاکمیت خلفای اموی خواهد بود که نماز جمعه را چهارشنبه برگزار کردند، یا مانند مؤذن شهر «حمص» خواهد بود که می‌گفت: اهل حمص شهادت می‌دهند که خدا یکی است و شهادت می‌دهند که محمدﷺ رسول خداست.[2]

---

۱. میرزاحسین نوری، **مستدرک الوسائل**، چاپ دوم، بیروت: آل‌البیت، ۱۴۰۹ق، ج۱۸، ص۷.

۲. سیدمحمدتقی مدرسی، **اصول و پایه‌های اسلامی**، ترجمهٔ محمدصادق پارسا، چاپ اول، قم: محبان‌الحسین، ۱۳۷۹، ص۲۶۹.

### ۷. اقتدار در حاکمیت

یکی از جلوه‌های عزتمندی تمدن اسلامی در سیرهٔ نبوی، ایجاد دولت بر پایهٔ معنویات و شریعت و احکام اسلام است. پیامبر اکرم ﷺ پس از هجرت به مدینه به تشکیل حکومت اقدام کرد تا با پشتوانهٔ این قدرت بتواند هم در حوزهٔ سیاست داخلی ـ با اجرای حدود، حل وفصل دعاوی، اخذ مالیات، و مانند آن ـ به ادارهٔ جامعه بپردازد و هم در عرصهٔ سیاست خارجی این امکان را داشته باشد که با اعزام سفیران، با دیگر دولت‌ها رابطه و مراوده برقرار سازد، معاهده و پیمان همکاری ببندد و با بسیج نیرو، مرزها را حفظ کند و از همه مهم‌تر به عنوان حاکمی قدرتمند، به نزد دیگر حاکمان پیک گسیل دارد[۱] و آنان را به آیین خود دعوت کند.

شایان یادآوری است، افزون بر مؤلفه‌های یادشده که در پی‌ریزی و ایجاد هر تمدنی و از جمله تمدن اسلامی تأثیر دارند، تمدن اسلامی از ویژگی‌هایی برخوردار است که در دیگر تمدن‌ها، یا وجود ندارد یا بسیار کم‌رنگ است. خدامحوری، حق‌شناسی، حق‌مداری، عدالت‌گستری، حاکمیت اخلاق، کرامت انسان‌ها، رحمت و محبت، مساوات و مواسات، رفق و مدارا، کمک به بینوایان و مانند آن، از جملهٔ این ویژگی‌هاست.[۲]

### ۸. عوامل رکود تمدن اسلامی

تمدن مانند هر پدیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی، تابع عوامل و پیش‌زمینه‌های ویژهٔ خود است، اگر از عوامل مؤثر در ایجاد تمدن برخوردار باشد، تمدن به وجود می‌آید و به تعالی خود می رسد و اگر فاقد این عوامل باشد و یا دارای عوامل زیانبار و رکودآفرین باشد، نه‌تنها تمدن ایجاد نمی‌شود، بلکه تمدن موجود نیز رو به رکود و انحطاط می‌رود و به‌تدریج، پذیرای مرگ و نابودی خواهد شد.

---

۱. محمد حمیدالله، پیشین، صص ۱۴۷ ـ ۲۷۱.

۲. جعفر سبحانی، سیمای فرزانگان، پیشین، ج ۱، صص ۳۶۷ ـ ۳۷۶.

عوامل و پیش‌زمینه‌هایی که مانع شکل‌گیری تمدن اسلامی شده‌اند یا به رکود و انحطاط آن می‌انجامند، به دو بخش عوامل درونی و برونی، تقسیم می‌شوند. برخی عوامل درونی که به رکود فرهنگ و تمدن اسلامی می‌انجامند، عبارت‌اند از: استبداد و خودرأیی، حاکمیت حاکمان نالایق، سوءمدیریت، آشفتگی در بافت طبقات جامعه، نارضایتی مردم، اختلافات، تبعیض، نژادپرستی، بروز بدعت‌ها و خرافات، تحجر و خردگریزی، تحزب و فرقه‌گرایی، تقلید کورکورانه و خودباختگی، دنیاگرایی و خوش‌گذرانی، فعالیت‌های تخریبی دشمنان مانند تخریب چهرهٔ واقعی اسلام، القای شبهات، داخل کردن اسرائیلیات در دین و رواج آن، تخریب شخصیت‌های دینی و مانند آن[1].

تفسیر نادرست برخی از مفاهیم اسلامی نیز از جمله عواملی است که به رکود تمدن اسلامی می‌انجامد. تفسیر اعتقاد به «معاد» به محرومیت از زندگی دنیایی، تفسیر «زهد» به پلید پنداشتن دنیا و پشت‌پا زدن به آن، تفسیر «شفاعت»، به‌نوعی شرک، تفسیر «صبر» به ترک هرگونه تلاش در برابر حوادث تلخ روزگار، تفسیر «سرنوشت» به‌نوعی جبرگرایی، تفسیر «تقیه» به‌نوعی تحمل جور و ستم یا نفاق، تفسیر «انتظار»، به رواج گناه و کمک به تباهی، و مانند اینها، از جمله این تفسیرهای ناصواب است که بی‌تردید به رکود تمدن اسلامی می‌انجامد.

سخن معروف امام علی ﷺ که از نارضایتی حضرت در برداشت نادرست از این‌گونه مفاهیم حکایت دارد، اشاره به این واقعیت تلخ است که اسلام با این‌گونه تفاسیر ناصواب، پوستینی است که وارونه پوشیده باشند.[2] عامل یا عوامل بخش دوم که

---

۱. علی‌اکبر ولایتی، **فرهنگ و تمدن اسلامی**، پیشین، صص ۱۳۷ ـ ۱۴۹؛ علی کریمی، **ظهور و سقوط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن**، چاپ دوم، قم: مرتضی، بی‌تا، صص ۳۰۱ ـ ۳۷۷؛ زین‌العابدین قربانی، **علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین**، چاپ چهارم، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ ش، صص ۴۱۲ ـ ۴۳۱.

۲. لُبِس الاسلام لُبس الفرو مقلوباً؛ **نهج‌البلاغه**، ترجمه و شرح محمد دشتی، چاپ نهم، قم: مشهور، ۱۳۸۰، خطبه ۱۰۷، ص ۳۲۴.

از برون، تمدن اسلامی را تهدید می‌کند و حرکت روبه‌رشد و تعالی را کُند می‌کند، عبارت است از فعالیت‌های تخریبی دشمنان علیه فرهنگ و تمدن اسلامی. گفتنی است این فعالیت‌ها، گاه در قالب هجمهٔ نظامی و گاه در قالب هجوم فرهنگی ظهور و بروز می‌کند، که البته دشمنی در جبههٔ فرهنگی زیانبارتر از جبههٔ نظامی است و مقابله با آن، امری سخت‌تر است؛ چراکه این جبهه، جبهه‌ای ناشناخته است؛ نه دشمن و ابزار کارش شناخته می‌شود و نه هدف و شیوهٔ کارش به دست می‌آید که چیست. دشمن در این جبهه تا آنجا پیش می‌رود که برخی، دشمن را دوست پنداشته، و فعالیت‌های مرموزانهٔ او را، فعالیتی بشردوستانه می‌پندارند.[1]

پیامبر اکرم ﷺ با تیزبینی‌ای که داشت، تا در قید حیات بود، با این عوامل که صورت‌هایی گوناگون داشت و به شکل‌هایی مختلف خودنمایی می‌کرد، سخت مبارزه کرد و همواره مراقب بود تا به‌هیچ‌روی، این عوامل که به رکود جامعه و انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی می‌انجامید، رخ ننماید و هرگاه احساس می‌کرد یکی از این عوامل در حال بروز است، درصدد دفع و رفع آن برمی‌آمد. این هشیاری و بیداری، پس از رحلت پیامبر تا زمانی که به عصر آن حضرت نزدیک بود و هنوز جامعهٔ اسلامی از گرمای خورشید وجودش برخوردار بود ادامه یافت، ولی آنگاه که فاصلهٔ زمانی با عصر آن حضرت بیشتر شد، عوامل رکود بار تمدن اسلامی به‌گونه‌های گوناگون رخ نمود و آثاری زیانبار به‌جای گذاشت.

## جلوه‌هایی از تمدن اسلامی در سیرهٔ نبوی

پس از آشنایی اجمالی با عوامل مؤثر در زایش و اعتلای تمدن‌ها و مرور بر آنچه پیامبر اکرم ﷺ در پی‌ریزی و ایجاد تمدن اسلامی به کار بست، اکنون، به جلوه‌های عینی از تمدن اسلامی که در سیرهٔ نبوی نمود یافته اشاره کنیم.

---

۱. محمدمحمود صواف، نقشه‌های استعمار در راه مبازه با اسلام، ترجمهٔ سیدجواد هشترودی، چاپ دوم، تهران: فراهانی، بی‌تا، صص ۲۶۹ ـ ۲۸۴؛ زین‌العابدین قربانی، پیشین، صص ۴۳۲ ـ ۴۷۰.

### ۱. عزت‌خواهی پیامبر ﷺ

از اصول مهم در سیرهٔ پیامبر اعظم ﷺ، عزت‌خواهی و پرهیز از هر نوع سرخوردگی و ستم‌پذیری است. عزت که به معنای صلابت، صعوبت، غیرت و حمیت است، موجب شد تا آن حضرت در سخت‌ترین اوضاع حیات سیاسی و معنوی خود ــ از داستان تلخ شعب‌ابی‌طالب گرفته تا قصهٔ غُصه‌ناک غزوهٔ احد ـ جز در برابر خدا سر تسلیم فرود نیاورد.

یکی از عواملی که ممکن است عزت آدمی را زیر سؤال ببرد و موجب شود تا انسان به‌نوعی خواری تن دهد و زورگویی زورگویان را تحمل کند، ترس است؛ زیرا ترس نوعی حالت واماندگی در نفس است که تاب مقاومت را از انسان می‌گیرد. کسی که از جان یا از اوضاع سخت زندگی در هراس است، نه روحیهٔ مقابله با دشمنان را دارد و نه تاب مقاومت در برابر مشکلات و سختی‌ها را. اما پیامبر اکرم ﷺ فردی بود که نه از جانش هراس داشت و نه از سختی زندگی‌اش. از این‌رو، او نه برای حفظ جانش از دشمن طلب ترحم کرد و نه برای معاشش توقع کمک کرد؛ چراکه او نیک می‌دانست، مرگ و روزی هر دو به دست خداست.

آن حضرت در ضرورت حفظ عزت در زندگی فردی نیز سخنی شیرین و شنیدنی دارد که فرمود:

> «اگر دستم را تا مرفق در دهان اژدها داخل کنم، نزدم محبوب‌تر است تا چیزی از تازه‌به‌دوران‌رسیده طلب کنم».[1]

### ۲. استقلال و خودکفایی

از جمله ویژگی‌های تمدن اسلامی، استقلال و خوداتکایی است که در سیرهٔ پیامبر اعظم، جلوه‌ای خاص یافته است. آن حضرت توانست بدون تکیه بر دیگر مکاتب و باج دادن به قدرت‌های بزرگ، روی پای خود بایستد، زیرا پیروی از دیگران و

---

۱. یا علی! لإن أدخِل یدی فی فم التنین الی المرفق احبّ إلی مِن أن أسأل مَن لم یکن ثم کان؛ محمدباقر مجلسی، **بحارالانوار**، پیشین، ج۷۴، ص ۶۰.

سلطه‌پذیری، نوعی بی‌هویتی و خودباختگی است و این دور از فرهنگ اسلام و مرام محمدی است. از آن‌رو که استقلال، وجوهی مختلف مانند استقلال سیاسی، فرهنگی و اقتصادی دارد و این وجوه، بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند، پیامبر اعظم ﷺ تلاش کرد تا با الهام از آیهٔ «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا»[1] استقلال را با تمام وجوهش به ارمغان آورد و آن را به جامعهٔ اسلامی هدیه نماید.

۱. استقلال سیاسی: آنگاه که پیامبر اسلام ﷺ با الهام از آیهٔ شریفهٔ «لا شرقیة ولا غربیة»[2]، علَم خوداتکایی و استقلال سیاسی را بر افراشت، برخی گمان بردند که محال است جامعه‌ای بدون تکیه بر قدرت‌های بزرگی همچون «روم» و «ایران» و بدون باج دادن به آنان بتواند روی پای خود بایستد و به حیات سیاسی خود ادامه دهد، اما نظام نوپای اسلامی با رهبری پیامبر ﷺ، بدون تکیه به آنان روی پای خود ایستاد، بلکه توانست به عنوان حکومتی مستقل و قدرتی مقبول در برابر آنان قد برافرازد و حتی با اعزام سفیران، صاحبان قدرت‌های بزرگ را به آیین خود دعوت نماید و با گذشت زمانی اندک، بر آنان چیره شود.

۲. استقلال فرهنگی: استقلال فرهنگی که به معنای حفظ هویت ملی یک ملت است، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، از این‌رو، پیامبر اکرم ﷺ همواره در اندیشهٔ استقلال کامل فرهنگی بود تا بتواند بدون تکیه بر دیگر فرهنگ‌ها و الگوپذیری از بیگانگان، فرهنگش را ترویج و آن را به انجام رساند. در جهت همین رسالت بود که آن حضرت، توانست با الهام از آیاتی مانند: «به جای حق و حقیقتی که بر تو نازل شده، از هوا و هوس آنان پیروی مکن»،[3] «از آنچه از سوی پروردگارت وحی می‌شود، پیروی کن و از مشرکان روی برگردان»،[4] به استقلال فرهنگی دست یابد که البته این آرزوی پیامبر ﷺ، با تغییر قبله به کمال خود رسید.

---

۱. نساء(۴): ۱۴۱.

۲. نور(۲۴): ۳۵.

۳. و لا تتّبع أهواءهم عماجائک من الحق، مائده(۵): ۴۸.

۴. اتّبع ما أوحِی إلیک مِن ربّک ... و أعرِض عن المشرکین، انعام(۶): ۱۰۶.

پیامبر ﷺ از اینکه در قبله مستقل نبود و به قبلهٔ یهودیان نماز می‌گزارد، ناراحت بود، اما آنگاه که خبر تغییر قبله را دریافت کرد، بسیار خوشحال شد، چنان‌که قرآن در این‌باره می‌گوید:

«رویکرد تو را به آسمان‌ها می‌بینم، اینک روی تو را به قبله‌ای که از آن خشنودی، می‌گردانیم، پس روی به مسجدالحرام آور و هرجا که هستید، رویتان را به آن سو کنید».[۱]

۳. استقلال اقتصادی: سیرهٔ پیامبر ﷺ، حاکی از آن است که آن حضرت به همان اندازه که در فکر استقلال فرهنگی و سیاسی بود در اندیشهٔ استقلال اقتصادی نیز بود. از این‌رو، همواره به پیروان خود دستور می‌داد تا به هدف حفظ استقلال خود هرکسی با تکیه بر توانمندی‌هایش نیازهای خود را برآورد، چنانکه فرمود:

«هرکس که از دست رنج حلال خود، معاش خویش را تأمین نماید، درهایی از بهشت بر روی او گشوده می‌گردد».[۲]

این حدیث، هرچند، دستوری فردی است، ولی بی‌گمان، اجرایی شدن آن به استقلال اقتصاد فرد و جامعه می‌انجامد.

### ۳. حریت و آزادی

حریت و آزادی، گوهری گرانبهاست که از دیرباز در اعماق آرزوهای انسان جای داشته است. این موهبت الهی به‌وسیلهٔ پیامبران و از جمله پیامبر اسلام، به ارمغان آمده است. پیامبر اسلام ﷺ برای تأمین این موهبت و تحکیم و تعمیق آن، در جهت حیات معقول انسان، آن را جزئی از رسالت بزرگ خود می‌دانست و به هدف رهایی انسان از هر نوع قید و بندی، قدم در عرصه‌ای بزرگ گذاشت. او هم برای رهایی عقیده و اندیشه از هرگونه اوهام و

---

۱. قد نَری تَقَلُّب وجهک فی السماء فَلَنُولِّیَنَّک قبلة ترضیها فولِّ وجهک شطر المسجد الحرام و حیث ما کنتم فولُّوا وُجُوهَکُم شطره، بقره(۲): ۱۴۴.

۲. مَن أکل مِن کدِّ یدِه حلالا فُتحت له الأبواب من الجنة؛ حسین نوری، پیشین، ج۱۳، ص۲۴.

خرافات تلاش کرد، و هم برای نجات انسان از سیطرهٔ سلطه‌جویان و رهایی از چنگ زیاده‌خواهان کوشش فراوان مبذول داشت. یعنی هم در عرصهٔ تأمین آزادی معنوی فعال بود و هم در عرصهٔ ایجاد و حفظ آزادی اجتماعی تلاش کرد.

پیامبر ﷺ در جهت تأمین آزادی از نوع اول، با عوامل زیانبار این نوع آزادی مانند: هواپرستی، دنیازدگی، هرنوع اوهام و خرافات و هرگونه قید و بندی که آدمی را در حصار خود گرفتار می‌کند، مبارزه کرد: «قید و بندهایی را که بر [دوش] آنان بود برمی‌دارد».[1] همچنان‌که آن حضرت برای حفظ آزادی از نوع دوم، دستور الهی را ابلاغ کرد تا مبادا کسی، سلطهٔ دیگران را بپذیرد:

«هیچ‌یک از ما دیگری را غیر از خداوند به خدایی نگیرد».[2]

به این‌سان روشن است، سیرهٔ پیامبر اعظم سیرهٔ حریت است؛ شأن او آزاد کردن انسان از غل و زنجیرهاست و جهت‌گیری تربیتی او به آن مقصد است که انسان را آزاد از تعلقات غیرالهی تربیت کند و با زدودن تمامی این تعلقات، جهت فطری او را ظاهر سازد. بیان این واقعیت را از زبان امام علی ؑ بشنویم که فرمود:

> «خداوند محمد را به‌حق برانگیخت تا بندگان خدا را از پرستش بتان رهایی بخشیده و به پرستش خدا فراخواند و آنان را از پیروی شیطان بازداشته و به پیروی خدا دعوت کند».[3]

### ٤. دانش‌گستری و جهل‌ستیزی

یکی از جلوه‌های تمدن اسلامی که از هر جلوه‌ای دیگر محسوس‌تر و در سیرهٔ پیامبر اعظم بیش از هر چیزی خودنمایی می‌کرد، خردورزی، علم‌آموزی و جهل‌ستیزی بود،

---

۱. و یضع عنهم إصرهم و الأغلال الّتی کانت علیهم. اعراف(۶): ۱۵۷.

۲. لا یتّخذَ بعضنا بعضا اربابا من دون الله، آل‌عمران(۳): ۶۴.

۳. فبعث الله محمداً بالحق لیخرج عبادَه مِن عِبادة الأوثان الی عبادته و من طاعة الشیطان الی طاعته، **نهج‌البلاغه**، پیشین، خطبهٔ۱۴۷، ص۴۴۶.

زیرا نیک روشن است جامعه‌ای که از علم بی‌بهره باشد، اهل خرافات، موهومات، تقلید کورکورانه، و برخوردار از عقاید باطل و مرام‌های نادرست است. از این‌رو، پیامبر ﷺ رحمت، برای بالابردن سطح سواد در میان مسلمانان از هر موقعیتی استفاده کرد و در امر آموزش آنان تلاش فراوان به خرج داد.

آن حضرت در این جهت، هم به علم‌آموزی سفارش کرد و آن را امری واجب،[۱] حسنه، صدقه، تسبیح و جهاد معرفی کرد،[۲] و اعلام داشت که ارجمندترین انسان‌ها عالمترین آنان است،[۳] و هم از کوتاهی در این امر هشدار داد و قلب تهی از دانش و حکمت را به خانه‌ای ویران‌شده تشبیه کرد و فرمود:

«دلی که در آن چیزی از حکمت نباشد، مانند خانه‌ای مخروبه است، پس دانش فراگیرید و به یکدیگر تعلیم دهید و به فهم و آگاهی خود بیفزایید و نادان نمیرید، زیرا خداوند عذر نادانی را نمی‌پذیرد».[۴]

این افتخار، پیامبر ﷺ و مکتبش را بس که آنگاه که جوامع بشری، به‌ویژه مردم در سرزمین حجاز، در آتش بی‌سوادی می‌سوختند و در میان قریشیان تنها ۱۷ نفر از نعمت خواندن و نوشتن بهره‌مند بودند،[۵] شریعت اسلام با فرازهایی همچون: «اقرء بإسم ربّک الذی خلق... اقرء و ربّک الاکرم، الذی علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم یعلم»،[۶] بروز کرد و

---

۱. محمدبن‌الحسن طوسی، **الامالی**، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق، ص۴۸۸، حدیث۱۰۶۹.

۲. ابوجعفر محمدبن‌علی‌بن‌الحسین‌ابن‌بابویه القمی (شیخ صدوق)، **الخصال**، قم: جامعهٔ مدرسین، ۱۴۰۳ق، ص۵۲۲.

۳. محمدبن‌الحسن طوسی، **الامالی**، پیشین، ص ۲۷، حدیث۴.

۴. قلب لیس فیه شیء من الحکمة کبیت خرب فتعلّموا و علّموا و تفقهوا و لا تموتوا جهالا فإنّ الله لا یعذر علی الجهل؛ محمدتقی الهند، کنزالعمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ پنجم، بیروت: الرساله، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص۱۴۷، حدیث ۲۸۷۵۰.

۵. احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر بلاذری، **فتوح البلدان**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ ق، صص ۶۵۴، ۶۵۹.

۶. علق(۹۶): ۱ ـ ۵.

با سوگند به قلم و آنچه که رقم می‌زند،[1] آن را تکمیل نمود و با برتر شمردن عالمان، آن را به حد اعلا رسانید،[2] و به این وسیله، برتری خود را بر دیگر ادیان و مکاتب ثابت کرد.

۱. وجوب همگانی تحصیل علم: یکی از موانعی که ممکن بود سد راه تحصیل علم شود، این طرز تفکرِ غلط بود که برخی می‌پنداشتند که فراگیری علم، ویژهٔ اشراف‌زادگان است و بس، اما دین اسلام با بیانی شکننده، این پندار را درهم شکست و تحصیل علم را امری همگانی معرفی کرد و اعلام داشت: «تحصیل بر هر مرد و زن مسلمان واجب است».[3]

۲. ضرورت همه‌وقتی تحصیل علم: هرچند تحصیل علم در دوران کودکی و نوجوانی، هم آسان‌تر و هم مؤثرتر است، چراکه یادگیری در این دوران، چون نقشی در سنگ است[4] که به‌آسانی محو نمی‌گردد، اما مکتب اسلام، علم‌آموزی را درهرحال،[5] و تا پایان عمر، امری پسندیده و بایسته می‌داند: «زگهواره تا گور دانش بجوی»؛[6]

۳. ضرورت تحمل مشکلات در فراگیری علم: فراگیری علم مانند هر کاری، مشکلات و سختی‌های مخصوص به خود را دارد، مواجه شدن با مشکلات اقتصادی، عدم وجود تحصیل رایگان، تحمل رنج غربت، مسافرت به شهرهای دوردست و مانند آن، از جملهٔ این مشکلات است که آدمی را از ادامهٔ تحصیل و دست‌یافتن به مدارج علمی بالاتر باز می‌دارد، به همین جهت است که گفته‌اند: برای هر چیزی آفتی است و برای علم آفت‌هاست. با این همه مشکلاتی که تحصیل علم دارد، مکتب اسلام در این امر مهم، همگان را به ضرورت تحمل مشکلات در امر تحصیل علم فرا خوانده است،

---

۱. قلم(۶۸): ۱.

۲. زمر(۳۹): ۹؛ مجادله(۵۸):۱۱.

۳. طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم و مسلمة؛ حسین نوری، پیشین، ج۱۷، ص ۲۴۹.

۴. محمدبن‌علی الکراجکی، **کنز الفوائد**، چاپ دوم، قم: نشر مصطفوی، ۱۴۱۰ق، ص۱۴۷.

۵. محمدبن‌حسن الصفار، **بصائر الدرجات الکبری**، تهران: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۷.

۶. اطلبوا العلم من المهد الی اللحد؛ حاجی خلیفه، **کشف الظنون**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ص۷۸.

چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: علم را بجویید هرچند در جایی دور دست مانند چین باشد؛ چراکه طلب دانش بر هر فرد مسلمانی واجب است.[۱]

۴. ضرورت فراگیری علم از همگان: در اسلام علم دُرّی گرانبهاست و در نزد هرکس که باشد باید آن را آموخت، هرچندکه در دست دشمن و نااهلان باشد، چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «حکمت گم‌شدهٔ مؤمن است و هرجا آن را یافت، او به آن، شایسته‌تر است».[۲]

۵. تعلیم و تعلّم اجباری: چنان‌که روشن شد، هرچند اسلام، فراگیری علم را امری پسندیده و بایسته دانسته است و در امر مبارزه با بی‌سوادی، موانع بازدارنده از تحصیل علم را برطرف ساخته است، باید توجه داشت تا الزام و اجباری نباشد؛ ممکن است از سوی فراگیران یا استادان، در امر مقدس یادگیری و یاددهی، کوتاهی شود، اما مکتب اسلام که فراگیری علم را امری واجب می‌داند در اهمیت دادن به این فریضه، گاه فراگیران را مجبور به تحصیل علم کرده است و گاه، استادان را ملزم به تعلیم و یاددهی نوآموزان نموده است.

رفتار پیامبر ﷺ در بارهٔ شرط آزادی اسیران جنگ بدر، نمونه ای از الزام و اجبار استادان به یاددهی است که به دست پیامبر ﷺ، صورت می‌گرفت. آن حضرت به اسیرانی که قادر به پرداخت فدیه نبودند، فرمود: هرکدامتان به ده نفر از مسلمانان، خواندن و نوشتن بیاموزید، آزاد خواهید شد.[۳] سخن پیامبر اعظم ﷺ که کتمان‌کنندگان علم را مورد لعنت هر چیزی حتی ماهیان دریا و مرغان آسمان[۴] و نیز

---

۱. محمدبن‌الحسن حر عاملی، پیشین، ج۱۸، ص۲۱۴.

۲. الحکمة ضالّة المؤمن فحیث وجدها فهو احقّ بها؛ زین‌الدین‌بن‌علی شهید ثانی، **منیةالمرید**، چاپ اول، بی‌جا، بصیرتی، ۱۴۰۹ق، ص۱۷۳.

۳. عبدالحسین زرین‌کوب، **کارنامهٔ اسلام**، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۲۶.

۴. عبدالحسین امینی، **الغدیر**، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۱۵۳؛ جلال الدین سیوطی، **الجامع الصغیر**، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق، ج۲، ص ۲۶۶.

اهل دوزخ در قیامت معرفی کرده است،[۱] نمونه‌ای دیگر بر الزام اخلاقی استادان بر تعلیم نوآموزان است. این رفتار و توصیهٔ پیامبر ﷺ به علم‌آموزی و نیز روش قرآن در امر به ژرف‌نگری،[۲] خردورزی،[۳] قرائت،[۴] کتابت،[۵] تمجید از علم[۶] و عالمان،[۷] یک نهضت علمی را در قلمرو اسلام سبب شد؛ علم‌آموزی در موضوعات مختلف مانند ریاضیات،[۸] نجوم،[۹] فیزیک،[۱۰] جغرافیا و علم‌البلدان،[۱۱] کلام[۱۲] و عرفان اسلامی،[۱۳] پزشکی،[۱۴] ادبیات عرب،[۱۵] طبقه‌بندی علوم،[۱۶] تألیف کتاب،[۱۷] ترجمه و نقل علوم یونانی،[۱۸] آموزش زبان عبری و سریانی،[۱۹]

۱. محمد بن حسن طوسی، **الامالی**، چاپ اول، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷۷، حدیث ۸۰۸
۲. بقره(۲): ۲۱۹؛ ص(۳۸): ۲۹.
۳. نور(۲۴): ۶۱؛ روم(۳۰): ۲۴.
۴. مزمل(۷۳): ۲۰؛ علق(۹۶): ۳.
۵. بقره(۲): ۲۸۲.
۶. بقره(۲):۲۶۹.
۷. زمر(۳۹): ۹؛ مجادله(۵۸): ۱۱.
۸ علی‌اکبر ولایتی، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران**، پیشین، صص ۱۳۷ ـ ۱۶۲.
۹. همان، صص ۱۶۹ ـ ۱۸۳.
۱۰. همان، صص ۱۸۷ ـ ۲۱۰.
۱۱. همان، صص ۲۹۵ ـ ۳۱۸.
۱۲. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، ص۱۰۲ ـ ۱۰۷؛ علی‌اکبر ولایتی، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی**، ج۱، صص ۹۵ ـ ۱۰۵.
۱۳. عبدالحسین زرین کوب، پیشین، صص۱۵۳ ـ ۱۵۸؛ علی‌اکبر ولایتی، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی**، پیشین، ج۱، صص ۹۵ ـ ۱۰۵.
۱۴. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، صص ۵۲ ـ ۵۸.
۱۵. زکی مبارک، **الملائح النبویه فی‌الادب العربی**، قاهره: بی‌نا، ۱۳۵۴ق، صص ۶ـ۲۳.
۱۶ همان، صص ۱۲۷ـ ۱۳۵.
۱۷. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، صص ۴۰ ـ ۴۳.
۱۸. علی‌اکبر ولایتی، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی**، پیشین، ج۱، صص ۳۹ ـ ۱۰۵.
۱۹. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، ص۲۷.

فراگیری تورات و انجیل،[1] و پیشرفت صنعت در امر کاغذسازی،[2] داروسازی،[3] چرم‌سازی، کیمیاگری،[4] هنر اسلامی،[5] تأسیس مدارس،[6] کتابخانه‌ها و غنی‌سازی آن‌ها[7] و مانند آن، از جمله این نهضت علمی است که در تمدن اسلامی پیشرفتی چشم‌گیر داشته است.

## نتیجه‌گیری

شکل‌گیری تمدن، امری تصادفی و معلول حوادث نیست، بلکه نیازمند پیش‌زمینه‌ها و مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری تمدن و اعتلای آن است. پیامبر اکرم ﷺ که نیک به این واقعیت آگاه بود، از همان آغاز، در اندیشهٔ فراهم‌آوردن مؤلفه‌هایی همچون: دین‌مداری، عدالت‌گستری، برخورداری از قانون و روحیهٔ قانون‌مداری، جمعیت و جمع گرایی، اقتدار در حاکمیت، حاکمیت ارزش‌ها و رحمت و محبت، و... بود تا بتواند در اولین فرصت آنهارا عملی ساخته و از مجموع آنها، تمدن مورد نظر خویش را پی ریزد.

ورود پیامبر ﷺ به مدینه اولین فرصتی بود که به آن حضرت این امکان را داد تا اندیشهٔ دیرینهٔ خود را عملی سازد و با محوریت ایمان، تمدنی شکوهمند را که منحصر به تمدن اسلامی است، شکل دهد و آن را با ویژگی‌های همچون: عزت‌خواهی، حریت و آزادگی، استقلال و خوداتکایی در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی، دانش‌گستری و جهل‌ستیزی و مانند آن، به جوامع بشری معرفی نماید.

---

۱. همان، صص ۲۸ ـ ۲۷.
۲. همان، ص ۴۰.
۳. همان، صص ۶۰ ـ ۶۴.
۴. همان، صص ۷۲ ـ ۷۵.
۵. کریستین پرایس، **تاریخ هنر اسلامی**، ترجمه مسعود رجب رینا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۶۸ عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، صص ۱۴۴ ـ ۱۵۲.
۶. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، صص ۴۴ ـ ۴۶؛ علی‌اکبر ولایتی، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی**، پیشین، ج ۱، صص ۱۱۶ ـ ۱۱۸.
۷. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، صص ۴۱ ـ ۴۳.

## فهرست منابع


**قرآن کریم**

**نهج البلاغه**، شرح و ترجمهٔ محمد دشتی، چاپ نهم، قم: مشهور، ۱۳۸۰.

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، **شرح نهج‌البلاغه**، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.

ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن علی‌بن‌ابی‌الکرم، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.

ابن‌بابویه‌القمی، ابوجعفرمحمدبن‌علی‌بن‌الحسین (شیخ صدوق)، **الخصال**، قم: جامعهٔ مدرسین، ۱۴۰۳ ق.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه ابن‌خلدون**، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی، **الهوف فی قتل الطفوف**، ترجمه علیرضا رجالی تهرانی، چاپ ششم، قم: نبوغ، ۱۳۸۳.

ابن‌قیم الجوزی، **زاد المعاد فی هدی خیر العباد**، چاپ ۲۷، کویت: مؤسسهٔ الرساله، ۱۴۱۴ق.

ابن‌هشام، **السیرة النبویه**، چاپ دوم، قم: دارالکتب العربیه، ۱۴۰۹ ق.

ابوداوود، سلیمان‌بن‌اشعث، **سنن ابی‌داود**، بیروت: مرکز دارالفکر، بی‌تا.

اخوان کاظمی، بهرام، «راهبردهای اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی و تضمین امنیت فرهنگی»، **فصلنامهٔ مطالعات راهبردی**، بهار ۷۸، شمارهٔ ۳.

الصفار، محمدبن‌حسن، **بصائر الدرجات الکبری**، تهران: مؤسسهٔ الاعلمی، ۱۴۰۴ق.

الحمیری، ابوالعباس‌عبدالله، **قرب الأسناد**، چاپ اول، قم: آل‌البیت، ۱۴۱۳ ق.

**الفروع من الکافی**، چاپ سوم، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۱ ق.

الکراجکی، محمدبن‌علی، **کنز الفوائد**، چاپ دوم، قم: نشر مصطفوی، ۱۴۱۰ق.

اللیثی الواسطی، علی‌بن‌محمد، **عیون الحکمه و المواعظ**، چاپ اول، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ش.

الهندی، محمدتقی، **کنزالعمال، فی‌سنن الاقوال و الافعال**، چاپ پنجم، بیروت: الرساله، ۱۴۰۵ ق.

امین جبل عاملی، سیدمحسن، **اعیان الشیعه**، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۳ ق.

بلاذری، احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر، **فتوح البلدان**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ ق.

جعفری، محمدتقی، **فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو**، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

حاجی‌خلیفه، **کشف‌الظنون**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

حجازی، فخرالدین، **نقش پیامبران در تمدن انسان**، چاپ دوم، تهران: بعثت، بی‌تا.

حر عاملی، محمدبن‌حسن، **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، چاپ پنجم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

حمیدالله، محمد، **نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد در صدر اسلام**، ترجمهٔ سیدمحمد حسینی، چاپ دوم،تهران: سروش، ۱۳۷۷.

حییم، سلیمان، **فرهنگ معاصر انگلیسی ـ فارسی**، چاپ پانزدهم، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۶۹.

زرین‌کوب، عبدالحسین، **کارنامهٔ اسلام**، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.

زکی مبارک، **الملائح النبویه فی الادب العربی**، قاهره: بی‌نا، ۱۳۵۴ق.

سبحانی، جعفر، **فروغ ابدیت**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ش.

سیدقطب، **آینده در قلمرو اسلام**، ترجمهٔ سیدعلی‌خامنه‌ای، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.

**سیمای فرزانگان**، چاپ اول، قم: مؤسسهٔ امام صادق ؑ، ۱۳۷۹ش.

سیوطی، جلال‌الدین، **الجامع الصغیر**، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی، **منیة‌المرید**، چاپ اول، بی‌جا: بصیرتی، ۱۴۰۹ق.

شیبانی، نظام‌الدین‌مجیر، **تاریخ تمدن از آغاز آفرینش تا تمدن مادی**، تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۳۷ ش.

صواف، محمدمحمود، **نقشه‌های استعمار در راه مبازه با اسلام**، ترجمهٔ سیدجواد مشترودی، چاپ دوم، تهران: فراهانی، بی‌تا.

طبرسی، ابوعلی‌فضل‌بن‌حسن، **اعلام الوری**، چاپ اول، قم: آل‌البیت، ۱۴۱۷ق.

طوسی، محمدبن‌حسن، **الامالی**، چاپ اول، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.

عمرانی، اسعد، **مالک‌بن‌نبی اندیشمند مصلح**، ترجمهٔ صادق آیینه‌وند، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.

قاضی عیاض، ابوالفضل‌بن‌موسی، **الشفا بتعریف الحقوق المصطفی**، بیروت: دارالارقام، بی‌تا.

قربانی، زین‌العابدین، **علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین**، چاپ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

کریستین پرایس، **تاریخ هنر اسلامی**، ترجمه مسعود رجب رینا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴،

کلینی، ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب، **الاصول من الکافی**، چاپ سوم، بیروت: دارلتعارف، ۱۴۰۱ ق.

لوکاس، هنری، **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ عبد الحسین آذرنگ، تهران: کیهان، ۱۳۶۶.

مؤسسهٔ باقرالعلوم، **موسوعة کلمات الامام الحسین**، قم: دارالمعرفه، بی‌تا.

مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

مدرسی، سیدمحمدتقی، **اصول و پایه‌های اسلامی**، ترجمهٔ محمدصادق پارسا، چاپ اول، قم: محبان الحسین، ۱۳۷۹.

نوایی، علی‌اکبر، **نظریهٔ دولت دینی**، چاپ اول، تهران: معارف، ۱۳۸۱.

نوری، میرزاحسین، **مستدرک الوسائل**، چاپ دوم، بیروت: آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.

همدانی، **عین‌القضات تمهیدات**، چاپ پنجم، قم: منوچهری، ۱۳۷۷ ش.

هیثمی، نورالدین، **مجمع الزوائد و منبع القوائد**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

ولایتی، علی‌اکبر، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران**، تهران: چاپ اول، تهران: وزارت خارجه، ۱۳۸۰.

ولایتی، علی‌اکبر، **فرهنگ و تمدن اسلامی**، چاپ اول، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳.

ویل دورانت، **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ احمد آرام و همکاران، چاپ اول، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.

# سیرهٔ سیاسی اجتماعی
# پیامبر ﷺ و فلسفهٔ معاصر

سیدمحسن علوی‌پور*

## مقدمه

در قرن بیستم میلادی، دنیای غرب، دچار تنگناهای بنیادینی در جامعهٔ خود شد. بروز جنگ جهانی اول، که با کشتارهای وسیع و گسترش تنفر نژادی و قومی در اروپا همراه بود، در سال‌های آغازین این قرن و همچنین شکل‌گیری جنبش‌های فاشیستی در دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در سراسر این قاره، که در نهایت به بروز جنگ جهانی دوم و تخریب‌ها و کشتارهایی در ابعادی بسیار وسیع‌تر از آنچه انسان توانایی تصور آن را داشت، منجر شد؛ از جمله مهم‌ترین مشکلات اخلاقی بودند که دنیای معاصر غربی با آن دست‌به‌گریبان شد. اختراع بمب اتمی و استفاده از آن در نیمهٔ قرن، ۱۹۴۵، اوج این بحران اخلاقی را نشان می‌داد.

در این میان گروهی از اندیشمندان غربی، به دنبال یافتن راهی برای خروج از این بحران‌ها و دستیابی دوباره به فضای زندگی اصیل انسانی رفتند. «هایدگر» را می‌توان سرسلسلهٔ این تلاش‌ها در اندیشهٔ معاصر غربی دانست. او با زیر سؤال بردن ارزش‌های دنیای سرمایه‌داری و عنوان نمودن آن به عنوان «انحراف تاریخی بشر»، مشروعیت میراث دوران روشنگری را به بحث کشید.

---

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

«یورگن هابرماس» نیز با بهره‌مندی از میراث فکری هایدگر، در کنار مکتب انتقادی فرانکفورت، مسئلهٔ «بحران مشروعیت» دنیای سرمایه‌داری را مطرح نموده و راه‌حل خروج از این بحران را گشودن راهی برای تغییرات بنیادین در چگونگی شکل‌گیری شخصیت اخلاقی انسان معاصر می‌داند. درواقع، برای هابرماس، مسئلهٔ اصلی، ریشه در چگونگی تربیت انسان معاصر دارد. از نظر او انسان، در دنیای مدرن، به‌گونه‌ای تربیت می‌شود که با کنار گذاردن «عقلانیت ارتباطی»، متأثر از سیستم سیاسی و اقتصادی حاکم بر دنیای سرمایه‌داری، روش زندگی خود را بر «عقلانیت ابزاری» بنا نهاده است. درنتیجه، انسانی که در درون یک اجتماع می‌زید ، و از این‌رو، باید منافع اجتماع را نیز مورد توجه قرار دهد، تبدیل به فردی خودخواه می‌شود که حاضر است منافع دیگر همنوعان خود را در راه رسیدن به منافع شخصی خویش قربانی کند. به‌طور خلاصه او معتقد است که انسان باید به‌گونه‌ای تربیت شود که «در اجتماع» و همراه آن، پیش برود و خود را به عنوان عضوی از آن بداند. البته هابرماس، منکر فردیت نمی‌شود، اما معتقد است که انسان پیش از هر چیز، موجودی ارتباطی است و از این‌رو، در «بودن با دیگران» است که سرشت واقعی خود را به ظهور می‌رساند.

از جمله منابعی که اندیشمندان غربی از آنها در نشان دادن راه‌های «اصیل» زندگی انسانی استفاده مستقیم و غیرمستقیم نموده‌اند، منابع دینی است. ادیان الهی در شکل‌های مختلف، مبانی مناسب برای تربیت اصیل انسانی را در اختیار قرار داده‌اند و می‌توان آنها را به عنوان سرچشمه‌های زایندهٔ اخلاق انسانی مورد توجه قرار داد. این نکته‌ای است که اندیشمندان و متفکران غربی نیز مدنظر قرار داده‌اند.

این مقاله با نشان دادن تشابهات میان اندیشه‌های اجتماعی «یورگن هابرماس» و راهکارهایی برای خروج انسان معاصر غربی از بحران اخلاقی به عنوان نمونه تلاش‌های اخلاقی اندیشهٔ معاصر غربی، و آنچه در سیرهٔ عملی پیامبر اسلام ﷺ در مباحث تربیتی مشاهده می‌شود، بر این نکته تأکید می‌کند که تعالیم آسمانی پیامبران الهی هنوز هم منابع اصیل تربیت اخلاقی هستند و ما می‌توانیم با رجوع به آنها ، و به‌ویژه سیرهٔ

حضرت محمد ﷺ، که اشرف آنها بوده است، راه برون‌رفت از معضلات اخلاقی و اجتماعی خود را بیابیم.

## طرح مسئله

### ۱. چارچوب نظری

در بررسی سیرهٔ اجتماعی پیامبر اکرم ﷺ لازم است چارچوب نظری خاصی را برگزید که براساس آن انسجام و استحکام سیره پی‌گیری شود و به‌روشنی فهم‌پذیر باشد. البته هیچ چارچوب نظری نمی‌تواند ادعا کند که موضوع مورد بررسی را کاملاً پوشش داده و روابط گوناگون میان متغیرها در دل آن را مشخص نموده است. در نهایت، نباید فراموش نمود که هر مقولهٔ اجتماعی، چندبعدی بوده و دارای وجوه گوناگون و متنوعی است که امکان گنجاندن تمام این وجوه در یک چارچوب نظری مشخص، از آن چارچوب، چارچوبی مرجع خواهد ساخت که هرگونه نیاز به چارچوب‌های نظری دیگر را از بین خواهد برد. درحالی‌که مسیر توسعه و پیشرفت دانش بشری نشان می‌دهد که هر چارچوب نظری که مدعی پوشش دادن تمام وجوه پدیده‌های اجتماعی شده است، عموماً از اثبات ادعای خود در عمل بازمانده است و اگر هم دارای چنان قدرتی شده است که حرف خود را به کرسی بنشاند، برای اثبات ادعای خود به تقلیل‌های گسترده در فهم پدیده‌های اجتماعی روی آورده است؛ که در نهایت حتی وجوه مثبت تحلیل آن هم زیر سؤال رفته است.

سیرهٔ اجتماعی و سیاسی پیامبر مکرم اسلام ﷺ نیز از جمله پدیده‌های تاریخی و اجتماعی است که پوشش دادن تمام جنبه‌های آن در یک چارچوب نظری خاص ناممکن است. از این‌رو، لازم است که هر محققی در بررسی و تحلیل آن، به وجه خاصی بپردازد و برای این هدف نیز چارچوب‌های نظری متناسب با آن را مورد استفاده قرار دهد. نباید فراموش کرد که موقعیت سیاسی و اجتماعی پیامبر اکرم ﷺ در طول ۲۳ سال رسالت، دارای نشیب و فرازهای متعدد بوده است و افعال و اعمال ایشان در هر موقعیت اجتماعی و سیاسی، متناسب با آن شرایط بوده است. به‌هرحال فراهم نمودن شرایط برای

بررسی چندوجهی سیرهٔ پیامبر گرامی اسلام ﷺ، می‌تواند ما را با ابعاد گوناگونی از سیره روبه‌رو سازد و تنها تحلیل ثانوی این تحلیل‌ها است که قابلیت لازم برای ارائهٔ معنایی کلی از سیره، در وضعیت‌های اجتماعی گوناگون را دارا خواهد بود.

## ۲. قلمرو بحث

این مقاله در پی آن است که سیرهٔ اجتماعی و سیاسی پیامبر مکرم اسلام ﷺ را در دوران حکومت در مدینه مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد. اعتقاد ما بر آن است که، مقولاتی چون «مشورت، محبت، احترام به انسان، برقراری برابری و عدالت میان ابنای بشر، گفتگو و پذیرش استدلال بهتر در جریان گفتگو» از جمله ویژگی‌های مهم سیره اجتماعی و سیاسی پیامبر اسلام ﷺ می‌باشد. در نگاه سطحی ممکن است توجه به این مقولات در سیرهٔ سیاسی پیامبر اسلام ﷺ، چندان مهم در نظر گرفته نشود یا با ذکر موارد خلاف به رد این ادعا پرداخته شود، اما نگاه ژرف به این مقوله می‌تواند نادرستی چنین نگرش‌هایی را به خوبی نشان دهد. به عنوان مثال، باید توجه داشت که برقراری گفتگو میان اعضای مختلف جامعه، که از طبقات گوناگون باشند، و همچنین تعهد داشتن به پذیرش استدلال بهتر در گفتگو، باز هم بدون توجه به موقعیت اجتماعی و مالی و قبیله‌ای فرد، در جامعه‌ای چون عربستان در دوران جاهلیت، یک انقلاب عظیم اجتماعی به شمار می‌رفت و ساختارهای اجتماعی پیشین را، که بر مقولاتی چون «سلسله مراتب» و «جایگاه اجتماعی» تأکید فراوان داشت، اساساً مورد حمله قرار داد. تبدیل پیوندهای محبانهٔ دوران جاهلیت، که بر محور قبیله و خون می‌چرخید، با محبت‌های تازه در مدینة‌النبی، که بر تقوا و هدف نهایی مدینه تأکید داشت، امری مهم و مورد توجه است و به‌نظر می‌رسد زمینه برای پژوهش‌های متعدد و متنوع در وجوه مختلف این امر، از زمینه‌ها گرفته تا نتایج و غایات آن، وجود داشته باشد که کمتر به آن پرداخته شده است.

البته این مقاله اساساً ادعای پوشش دادن به تمام وجوه سیرهٔ پیامبر اسلام ﷺ را ندارد، و آنچه در اینجا به آن پرداخته می‌شود، از مهم‌ترین و پایدارترین وجوه سیرهٔ رسول‌الله ﷺ است و از این‌رو، پرداختن به آن ضروری است. در سیرهٔ اجتماعی حضرت

محمد ﷺ، البته موارد دیگری چون جهاد نیز به چشم می‌خورند که ممکن است با ادعای بالا در تعارض دیده شود، اما نگاهی دقیق‌تر به ما نشان خواهد داد که مواردی چون جنگ یا برقراری برخی نابرابری‌ها در میان اعضای جامعه، مثل برقراری سهمی بیشتر از غنایم برای افرادی که پس از فتح مکه مسلمان شده بودند و به «مؤلفه قلوبهم» مشهور است، عموماً در سیرهٔ رسول‌الله ﷺ اموری «اضطراری» بوده‌اند. یعنی هیچ جنگی در دوران زندگی حضرت رسول ﷺ برقرار نشد مگر به قصد دفع خطرات مشهود، و هیچ نابرابری هم در جامعه برقرار نشد مگر به اقتضای عدالت و با قصد فراهم آوردن زمینه برای ایجاد همبستگی و محبت در دل اجتماع مدینه. از این‌رو، تمام این موارد را می‌توان مواردی استثنایی و از روی اضطرار دانست. درحالی‌که گفتگو و مشورت در مدینه و همچنین تأکید بر پذیرش استدلال بهتر، هرچند با استدلال خود حضرت یکی نباشد، مواردی بودند که در جامعه‌ای که بنیان آن بر اعتقاد به حقانیت رسول‌الله ﷺ بوده است، چندان امر لازمی به شمار نمی‌رفته است. باید توجه داشت که مسلمانانی که بر گرد پیامبر اسلام ﷺ حلقه زده بودند، عموماً خود از دل قبایلی برخاسته بودند که در آنها سلسله‌مراتب و پذیرش حرف بزرگ قبیله از سوی دیگر اعضا، امری بدیهی و طبیعی بود. این امکان برای پیامبر اسلام ﷺ نیز حتماً فراهم بوده است که به همان شیوهٔ سابق ادامه دهد و همیشه حرف خود را به عنوان بهترین سخن معرفی نماید. اما سیرت رسول‌الله ﷺ چنین نبود و ایشان به دنبال آن بودند که با فراهم آوردن زمینه‌های لازم برای تعالی و رشد هم‌زمان فرد و اجتماع، انقلابی را در ساختارهای اجتماعی اعراب دوران جاهلیت به وجود آورند.

### ۳. ضرورت بحث

مسئلهٔ رابطهٔ فرد و اجتماعی که در آن می‌زید، در کنار موضوع رابطهٔ فرد و دولت و مشروعیت فرمان‌برداری از اوامر حکومت، در دوران معاصر نیز همچنان مسئلهٔ جدی اندیشمندان است و این نشان می‌دهد که ضرورت پرداختن به آن از بین نرفته است. هدف اصلی این مقاله آن است که اول، با بررسی اندیشه‌های فیلسوف معاصر، یورگن

هابرماس، نشان داده شود که بسیاری از نظریات معاصر که برای برون‌رفت از بحران انسان مدرن ارائه می‌شود، ریشه در اندیشهٔ دینی دارد و از این‌رو، این امکان برای ما فراهم است که با مراجعه به منابع غنی اندیشهٔ دینی، راه‌حل‌هایی برای مشکلات بشر امروز بیابیم؛ دوم، با استفاده از قابلیت‌هایی که بر اثر توسعه و پیشرفت اندیشهٔ بشری فراهم آمده است، با تأملی دوباره در سیرهٔ رسول‌الله ﷺ، وجوه مغفول‌ماندهٔ آن را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم و از آن به عنوان سرچشمه‌ای برای اندیشه‌ای جدید و بدیع استفاده نماییم. این مقاله تنها به دنبال آن است که به‌طور مختصر به نشان دادن قابلیت‌های مغفول‌ماندهٔ سیرهٔ اجتماعی و سیاسی پیامبر گرامی اسلام ﷺ بپردازد و زمینه‌ای برای بهره‌مندی بیشتر از آن باشد.

استفاده از چارچوب نظری یورگن هابرماس از آن‌رو بوده است که اول، زمینه‌های این اندیشهٔ معاصر، در سیرهٔ پیامبر ﷺ در صدر اسلام نشان داده شود و دوم، از قابلیت‌های این چارچوب نظری در بررسی این وجوه از سیرهٔ پیامبر ﷺ استفاده شود. اعتقاد یورگن هابرماس به گفتگو و یافتن بهترین استدلال در دل گفتگو، از جملهٔ مهم‌ترین این وجوه است که در ادامه به بررسی بیشتر آن‌ها خواهیم پرداخت؛ و سپس به ریشه‌های این نظریه در سیرهٔ سیاسی پیامبر اسلام ﷺ توجه خواهیم نمود.

## هابرماس و اخلاق گفتگویی

تعامل و گفتگو، زیست‌جهان[1]، بیناذهنیت[2] و ادعاهای اعتباری[3] مؤلفه‌های کلیدی سازندهٔ فلسفهٔ هابرماس هستند. هابرماس در یکی از کارهای نخستینش[4] با طرح مسئلهٔ «علایق شناخت‌ساز» نشان می‌دهد که انسان‌ها در مقام موجودات اجتماعی و کنش‌گران جمعی با

1. Lifeworld
2. Intersubjectivity
3. Validity Claims
4 Habermas, J., **Knowledge and Human Interests** ,trans.to English By Shapiro, London, Heinemann 1972.

یکدیگر تعامل دارند و این تعامل خود نیازمند وجود فهم و درک متقابل آنها از یکدیگر است، این درک و فهم متقابل تنها از طریق یک کنش ارتباطی (گفتگو) در چارچوب زبانی مشترک امکان‌پذیر است.[۱]

**۱. کنش ارتباطی**

در نزد هابرماس، کنش ارتباطی معطوف به تفاهم و توافق، منجر به رهایی از سلطه و قدرت می‌شود و این مقصود و مطلوب کنش‌گران ارتباطی است. درواقع، کنش ارتباطی، کنش‌گران را به تأمل و بازنگری در مورد کنش، تعیین مسیر کنش‌های سیاسی - اجتماعی، اجماعی (تفاهمی) نمودن نقشه‌های عمل جمعی و تقویت خودمختاری مسئولانه در پرتو آزادی و برابری وادار می‌کند. هابرماس در کتاب «نظریهٔ کنش ارتباطی» چهار مقوله کلیدی ذکرشده در بالا و نحوهٔ ارتباط آنها با یکدیگر را ذکر می‌کند.[۲]

به ظر هابرماس، کنش ارتباطی، برخلاف کنش ابزاری (که با عقلانیت ابزاری و انتخاب عقلانی وسایل معطوف به هدف سروکار دارد) و کنش استراتژیک (که با عقلانیت استراتژیک نسبت دارد و در آن کنش‌گر در محاسبهٔ میزان احتمالی موفقیت خود ناگزیر از وارد نمودن تصمیمات کنش‌گران رقیب است) ناظر به آن نوع کنشی است که در آن کنش‌گران مشارکت‌جویی که قادر به سخن گفتن (گفتگو) هستند، با یکدیگر روابط شخصی برقرار می‌کنند و در پی رسیدن به درک و فهم اجماعی از وضعیت کنش و نقشه‌ها و مسیرهای هماهنگ عمل هستند تا بتوانند براساس تفاهمات پیشین خود، کردارهایشان را با توافق و اجماع هماهنگ نمایند.[۳]

برخلاف دو نوع دیگر کنش (ابزاری و استراتژیک)، کنش ارتباطی از صورت عقلانیت ارتباطی بیناذهنی برخوردار است. به این معنی که با استفاده از زبان و به شکلی انضمامی تحقق می‌پذیرد. در نزد هابرماس، عقلانیت ارتباطی به معنای استفاده از زبان

---

1., Ibid, 191-2

2. Habermas, J. **The Theory of Communicative Action**, trans. To English By McCarthy, Heinemann 1984 , Vol., 85-95

3. Ibid, 85-90

همراه قدرت استدلال و بحث عقلانی، و قوت و توان مجاب نمودن عقلانی کنش‌گران مشارکت ارتباطی است و به یک معنای هنجارین، مبتنی بر تفاهم و توافق بر سر هنجارهای اخلاقی کنش است و از این جهت است که مقولهٔ ادعاهای اعتباری اهمیت می‌یابند. این دعاویِ شامل چهار مقوله است:[1] قابلیت درک[2]، حقیقت عینی[3]، سلامت اخلاقی[4] و خلوص[5] این به آن معناست که در هر گفتگویی باید برای چهار سؤال اساسی در آغاز کار پاسخی مناسب و انگیزنده به گفتگو وجود داشته باشد. این چهار سؤال عبارت‌اند از: «منظور شما چیست؟»؛ «آیا چیزی که شما می‌گویید حقیقت دارد» «آیا شما در گفتن آن محق هستید؟»؛ و «آیا شما واقعاً به آن اعتقاد دارید؟»؛ البته این دعاوی معمولاً در ارتباط‌ها مورد بحث قرار نمی‌گیرد؛ لیکن به اعتقاد هابرماس، در مواقع لزوم و در هنگامی که این دعاوی مورد تردید قرار گیرد، می‌توان این دعاوی را صریحاً مطرح نمود. درواقع، آنچه فلسفهٔ هابرماس را متمایز می‌سازد، استدلال اوست مبنی بر اینکه پیش‌فرض هر ارتباطی، امکان دستیابی به توافق واقعی بر سر دعاوی اعتباری و بنابراین، امکان بحث نامحدود در یک «وضعیت کلامی ایده‌آل»[6] است که در آن، همه طرف‌های رابطه در موقعیتی برابر با یکدیگر قرار دارند و صرفاً نیروی استدلال بهتر حاکم می‌باشد.[7] این وضعیت کلامی ایده‌آل را می‌توان مشابه شرایطی دانست که در آن از مشارکت‌جویان درخواست می‌شود بدون افشای موقعیت اجتماعی خود، استدلال‌های خود را ارائه کنند و بررسی این استدلال‌ها (که فارغ از پیش‌زمینهٔ طبقه‌ای اجتماعی است) به شکلی بی‌طرفانه صورت گیرد. از نظر هابرماس، «حقیقت» خود را به شکل ناب، در برآیند این گفتگو ظاهر می‌سازد.

---

1. Ibid: 95
2. Comprehensibility
3. Objective truth
4. Moral Correctness
5. Sincerity
6. Ideal-Speech Situation
7. Roderick, R , **Habermas and the Foundations of the Critical Theory**, NewYork, St. Martin's Press 1986, 111.

## ۲. ملزومات کنش ارتباطی

هابرماس بر آن است که عقلانیت ارتباطی باید از دل این دعاوی ارتباطی، پس از نقد و محک‌زدن آن‌ها برآید. از آنجاکه در دل هر کنش ارتباطی، توضیح خواستن و توجیه نمودن زمینه‌های عینی کنش، صدق و حقیقت و زمینه‌های هنجاری کنش، حقانیت و درستی هنجاری؛ موجب تعهد اخلاقی و مسئولیت عقلانی کنش‌گران ارتباطی می‌شود، لذا عقلانیت بیناذهنی حکم می‌کند که طرفین کنش از «آزادی، تعهد، مسئولیت و خودمختاری لازم برای انتقاد، دفاع و توجیه این دعاوی اعتباری» برخوردار باشند[۱].

رودریک[۲] سه بعد اساسی در کنش ارتباطی هابرماس می‌یابد: «طبیعت بیرونی،[۳] جامعه[۴] و طبیعت درونی»[۵]. در بُعد «طبیعت درونی» (که در فضای شناختی - ابزاری مطرح می‌شود)، «عقلانیت» شامل «بیان نظری و کنش مؤثر» می‌باشد و ویژگی مهم آن «توانایی آموختن از اشتباهات» است. در سطح «جامعه» (در فضای اخلاقی - عملی)، «عقلانیت»شامل «توجیه‌پذیر نمودن کنش‌ها» با ارجاع به هنجارهای پذیرفته‌شده و عمل محتاطانه در مواقع بروز «درگیری‌های هنجاری»[۶] و قضاوت نمودن در این مشاجرات برمبنای «نظر اخلاقی» و «با رویکرد اجماعی»[۷] می‌باشد. در بعد سوم و در سطح «طبیعت درونی»، «تفسیر طبیعت نیازها و آرزوهای فردی هر شخص (همانند دیگران) در فضای فرهنگی استاندارد دربارهٔ ارزش‌ها»، «عقلانیت» را شکل می‌بخشد. البته این عقلانیت همچنین شامل تأمل و تعمق در همین استانداردهای ارزشی نیز می‌باشد و منفعلانه نیست.[۸]

نکتهٔ مهم که در اینجا ذکر آن لازم به‌نظر می‌رسد، تأکید هابرماس بر این است که نوعی پیوند ارگانیک ، پویا و انضمامی میان کنش ارتباطی و عقلانیت مرتبط با آن

1. Habermas 1984, Ibid, 85-95
2. Roderick
3. External Nature
4. Society.
5. Internal Nature
6. Normative Conflicts
7. Oriented to Consensus
8. Roderick 1986, Ibid, 114-15.

(عقلانیت ارتباطی بیناذهنی) با «تفاهم و اجماع» وجود دارد. به‌نظر هابرماس، رسیدن به اجماع، اینکه دیگران منظور ما را متوجه شوند و با آن توافق داشته باشند، غایت ذاتی و نهایی هر گفتگوی عقلانی است. از این منظر، استدلال هابرماس این است که هرگونه تفاهم و اجماع مبتنی بر عقلانیت ارتباطی بیناذهنی، اخلاقاً و عقلاً باید برای طرف‌های کنش ارتباطی معتبر و مقبول باشد. این اعتبار و مقبولیت عقلانی به‌ویژه خود را در مقولهٔ اخلاق گفتگویی هابرماس به‌خوبی نشان می‌دهد.[1]

### ۳. زیست‌جهان و دغدغه

اما این اجماع در کجا می‌تواند صورت گیرد؟ هابرماس در پاسخ به این سؤال «زیست‌جهان» را مطرح می‌سازد. زیست‌جهان به‌گونه‌ای که هابرماس از آن سخن می‌گوید دست‌کم در دو معنا مورد استفاده است: به عنوان زیرلایه‌ای که کنش ارتباطی در آن جای‌گیر می‌شود و نیز افقی که این نوع کنش در آن حرکت می‌کند. بنابراین، هابرماس زیست‌جهان را به عنوان «شالوده» و «مسیر» مورد توجه قرار می‌دهد. برحسب تعریف هابرماس، «زیست‌جهان» مجموعه اعتقادات مشترک زمینه‌ای دربارهٔ جامعه و جهان و مانند آن است که اعضای جامعه، یا به عبارت دقیق‌تر کنش‌گران ارتباطی، آن را مسلّم و قطعی می‌دانند و لذا در محدودهٔ این زیست‌جهان است که به تفسیر و توضیح مسائل مورد گفتگو می‌پردازند و بر سر آنها به «اجماع» می‌رسند.[2]

تأکید هابرماس بر اینکه کنش‌گران ارتباطی نمی‌توانند از محدودهٔ زیست‌جهان خود فراتر روند، نشان می‌دهد که در نظر گرفتن یک مبنای عینی و انضمامی برای رسیدن به هرگونه اجماع و تفاهمی لازم و ضروری است. البته هابرماس در اینجا به تحول جامعه‌شناختی زیست‌جهان‌ها توجه ویژه نشان می‌دهد و جانشینی زیست‌جهان عقلانی در جهان مدرن به‌جای زیست‌جهان اسطورهٔ جهان باستان و امر قدسی در جهان پیشامدرن را ناشی از الزامات جامعهٔ مدرن و گسترش اقتدار عقل و به‌تبع آن عقلانیت

1. Habermas 1984 , Ibid, 307-84.
2. Pusey, M. , **Jurgen Haberma**, London, Routledge Publication 1984, 58-60.

ارتباطی در این جهان می‌داند. اما در این میان، نقش حیاتی را به تحول عقلانی اخلاق فردی کنش‌گران ارتباطی می‌بخشد؛[۱] در اینجاست که او زمینه‌های «اخلاق گفتگویی» خود را مطرح می‌سازد.

هابرماس این بحث را در کتاب «وجدان اخلاقی و کنش ارتباطی»[۲] خود به شکلی مفصل مطرح می‌سازد که ما در اینجا صرفاً به معرفی مختصر مؤلفه‌های کلیدی آن می‌پردازیم. اولین مؤلفه در اخلاق گفتگویی، بررسی دعاوی اعتباری است که پیش از این توضیح داده شد. این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که از نظر هابرماس، آمادگی گوینده و شنونده در کنش ارتباطی، مهم‌ترین مؤلفه است و وجود آن خود منوط به تصدیق این دعاوی است.[۳] دومین مؤلفه، ناظر به کارکرد اخلاق گفتگویی در حل کشمکش‌ها و مجادلات اخلاقی است که در کنش ارتباطی صورت می‌گیرد. تولید هنجارهای اخلاقی معتبر در یک وضعیت کلامی ایده‌آل، در اینجا بسیار مهم است.[۴] مؤلفهٔ سوم، برابری و بی‌طرفی کنش‌گران است که دارای دغدغه مشترک جستجوی حقیقت از طریق پذیرفتن استدلال بهتر می‌باشند. در نظر هابرماس تنها آن دسته از هنجارها معتبر است که اجماع تمامی شرکت‌کنندگان را به دست آورده باشد.[۵]

در نهایت، می‌توان گفت که هابرماس در طرح گفتگوی اخلاقی خود معتقد است که فرد باید به مرحله‌ای برسد که امر اخلاقی را ناشی از اصولی تلقی نماید که عقلاً برای تمامی افراد ذی‌نفع و دخیل مورد پذیرش باشد و این منوط به رشد عقلی فرد و همچنین بلوغ اخلاقی وی از طریق فرآیندهای آموزشی و تولید آگاهی اخلاقی در فرآیند گفتگو است. البته هابرماس امکان بروز اختلال و تحریف در دل زیست‌جهان و اثرگذاری آن بر اخلاق گفتگویی را نیز فراموش نمی‌کند.[۶]

---

1. Habermas, J. , **The Theory of Communicative Action** 1987, Vol.2, 119-26.
2. Consciousness and Communicative Action.
3. Habermas, J. , **Moral Consciousness and Communicative Action**1989 , 67.
4. Ibid.
5. Ibid, 88.
6. Ibid, 127-137.

در نظر هابرماس، «همبستگی»[1] اجتماعی چونان تجلی هنجاری روابط بیناذهنی افراد در حیات جمعی است و وی برای آن در چارچوب اندیشه‌ای خود جایگاهی قائل می‌شود که ارسطو برای «دوستی» یا فارابی برای «محبت» قائل بودند. البته این فاکتور قوام‌بخش اجتماعی در دیگر سنت‌های فلسفی هم جایگاه ویژهٔ خود را داشته است که به‌عنوان نمونه می‌توان از قرابت آن با مقولهٔ «احسان» در سنت مسیحی و «تعاون» در سنت فلسفی مسلمانان نام برد.[2]

هابرماس در اثر متأخر خود «میان امر واقع و هنجار»،[3] جایگاه مقولهٔ همبستگی را در کنار اقتصاد و دولت قرار می‌دهد و آن را به عنوان منبع سوم هنجارگذاری (قانون‌گذاری) معرفی می‌کند. به‌نظر وی، در نظام‌های اجتماعی غیرارتباطی، پول و قدرت اجرایی (مدیریت)، مکانیزم‌های سیستماتیک همگرایی اجتماعی هستند که کنش‌ها را نه از طریق مقاصد مشارکت‌جویان، بلکه شکلی پنهانی و مخفی از آن‌ها و از طریق نهادهای قانونی هدایت می‌کنند. درحالی‌که همبستگی چونان اشتراک بنیانی ارزش‌ها و دیدگاه‌ها و «یک فهم و تعبیر مشابه در باب اینکه چه چیزی مهم است و چه کاری ارزش انجام دادن دارد» است[4] و از طریق آن است که قدرت ارتباطی از مسیر قانون‌گذاری به قدرت اجرایی تبدیل می‌شود.[5]

از نظر هابرماس ، مفروض‌های ارتباطی گفتگو، در بردارندهٔ اصل بنیادی «دغدغه»[6] است که در آن به رفاه همنوع توجه می‌شود.[7] به این معنا همبستگی از نظر او همانا عدالت است؛ چراکه در آن همهٔ افراد جامعه، به‌طور متقابل به رفاه دیگری توجه می‌کنند، که با او چونان موجودات برابر در شکل ارتباطی زندگی شریک هستند؛

---

1. Solidarity

۲. چنان‌که خواهیم دید این مفهوم در سیرهٔ اجتماعی پیامبر اسلام ﷺ نیز تأثیری عمده دارد.

3. Between Facts and Norms 1992.
4. Habermas, J. , **Between Facts and Norms**1992 , 29.
5. Ibid, 299.
6. Care
7. Ibid, 317.

بنابراین، همبستگی به عنوان رفتار یکسان با همه، هم عام است و هم خاص. نهادهای قانونی مدرن، مثل حقوق بنیادی و قانون اساسی، وسیله‌هایی هستند که از طریق آنها بازیگران می‌توانند به شکل جدید، یک تعبیر جمعی از «اعتبار» و «همبستگی» را، که با نهادهای سنتی تحصیل‌پذیر نبودند، حفظ کنند.[1]

## شاخص‌های بنیادین در سیرهٔ سیاسی پیامبرﷺ

آنچه دربارهٔ آثار و ایده‌های هابرماس آمد، در سیرهٔ عملی پیامبر اسلامﷺ قابل پی‌گیری است. این سیره که در کنار قرآن و حدیث، از منابع اصیل اندیشه اسلامی به شمار می‌آید، در موارد متعدد قابل غفلت قرار گرفته است و چنین پنداشته‌ایم که برای یافتن درمان دردهای امروزین، از مراجعه به اندیشه‌های امروزین غربی گزیری نیست. به عنوان مثال اتمیزه شدن زندگی انسان معاصر، از جمله معضلاتی است که بسیاری از کشورهای دنیا با آن دست به گریبانند. چندین قرن است که فیلسوفان در غرب به اندیشه دربارهٔ رابطه میان فرد و اجتماع مشغول‌اند و هرکدام راهی تازه را برای حل این بحران ارائه می‌دهند و البته این مشکل هنوز برجا مانده است. مدینةالنبی چگونه با این معضل کنار آمد؟ در شهر پیامبرﷺ، حرمت و تشخص یک فرد چگونه مورد توجه قرار می‌گرفت، درحالی که، همزمان، همبستگی اجتماعی نیز محفوظ می‌ماند؟ چگونه کودکان آمادهٔ حضور در اجتماع می‌شدند و تعالیم اجتماعی دین را، در کنار تعالیم فردی آن فرا می‌گرفتند؟ مگر همین کودکان نبودند که در غزوه‌ها بیشترین مجاهدت‌ها را می‌کردند و مگر آخرین فرمانده سپاه منصوب پیامبر جوانی ۱۹ ساله نبود؟ فرآیند جامعه‌پذیری در آن جامعه چگونه طی می‌شد؟

نباید فراموش کرد که جامعهٔ عرب در آن دوران، جامعه‌ای سخت پراکنده و دچار تشتت بود. قبایل مختلف، در دفاع از منافع قبیله‌ای خود کار را به جایی رسانده بودند

1. Ibid, 11

که دختران تازه‌به‌دنیاآمده را زنده به گور می‌کردند، مبادا روزی غنیمت قبیله معارض شوند و باعث ننگ قبیلهٔ خودی. هرکس در هنگام معرفی خود، تنها به شرافت‌های قبیله‌ای می‌پرداخت و این نکته بنیادین که اعضای همهٔ این قبایل در نهایت یک نقطه مشترک داشتند و آن «انسان» بودن است، کاملاً مورد غفلت قرار می‌گرفت. معارضهٔ میان قبایل چنان شدید بود که جامعهٔ عرب را چون یک کل بیمار ساخته بود. دوباره همین تشتت و تعصبات قومی بود که مورد توجه قرار می‌گرفت و تنها قبایل مورد تهاجم و قبایل هم‌پیمان آنها، و نه تمام قبایل عرب، در برابر حمله مقاومت می‌کردند و از این‌رو، در اکثر مواقع از دشمن شکست می‌خوردند.

عناوین و مناصب قبیله‌ای نیز خود در سایهٔ روابط خانوادگی و نه شایستگی، به دست می‌آمد. فرزند رئیس قبیله، بسیار ارجمندتر از دیگر جوانان قبیله بود و حتی اثبات شایستگی‌های شخصی و خردمندی نیز چندان در مقابل اسلحهٔ خانواده کارساز نبود. این ساختار بیمار اجتماعی قبایل چنان بود که با وجود اذعان بسیاری از بزرگان مکه به صلاحیت‌ها و سلامت اخلاقی محمدبن‌عبدالله ﷺ، پیش از رسیدن به مقام پیامبری، هیچ مقام و پست شهری و قبیله‌ای را به وی محول نساخته بودند. محمد ﷺ به تجارت در دوردست‌ها پرداخت و هیچ‌کس نیز چنان دغدغهٔ شکوفایی اجتماع را نداشت که به فقدان یک خرد ناب در میان بزرگان شهر اعتراض و حتی اندیشه کند. در کل تاریخ عرب، حتی یک مورد نیز وجود ندارد که کسی از بزرگان شهر مکه دربارهٔ شرایطی که محمد را مجبور به تجارت با دیگر کشورها می‌کرد، پرسیده باشد و این البته به این خاطر بود که بسیاری از آنها بیش از آنکه به شکوفایی اجتماع بیندیشند، تنها دغدغهٔ منافع شخصی خود را داشتند که حضور محمد ﷺ در ساختارهای مدیریتی چنین اجتماعی احتمالاً آن را به خطر می‌انداخت.

اعتماد میان اعضای جامعه ناچیز بود و هرکس در تلاش بود که پای خود را از آب بیرون کشد، و این البته نیازمند آن بود که دیگران پای‌درگل بمانند. کسی در این شهر دغدغهٔ کمک و یاری به غیر اقوام خود را نداشت و اگر نیز احیاناً کسی را دارای

چنین دغدغه‌ای می‌یافتند، بیماری عدم اعتماد به دیگران چنان در دل‌ها ریشه دوانده بود که او را نیز دارای نیتی سوء می‌دیدند.

مجموعهٔ این شرایط که جامعهٔ عرب آن دوران را شایستهٔ لقب «جاهلیت» ساخته بود، در دوران پیامبری محمدبن‌عبدالله ﷺ چگونه سامان یافت؟ عبور از بحران مشروعیت ساختارهای این جامعه در مدینةالنبی چگونه ممکن شد؟ چگونه جامعه‌ای که در آن تنها پیوند مشروع، پیوندهای قبیله‌ای بود، به جایی رسید که «مهاجرین» در خانهٔ «انصار» سکنی گزیدند و دیگر نامی از قوم و قبیله خود نیاوردند؟ برادری میان سیاه و سفید و عرب و عجم چگونه ممکن شد؟ سیرهٔ پیامبر ﷺ در غزوات چگونه بود که مسلمانان همگی با چنان ایمان و اعتقادی در آنها حاضر می‌شدند و به جنگ می‌پرداختند که پیروزی‌های اعجاب‌انگیز را رقم زدند؟ آنچه باعث شد اعراب افتخارات خود را از تعداد قبرهای قبیله، به میزان تقوا و ایمان تغییر دهند، چه بود؟ این‌ها و هزاران سؤال دیگر ، مواردی هستند که پاسخ آنها را تنها می‌توان در قرآن، سیرهٔ عملی پیامبر ﷺ ، و احادیث به‌جامانده از آن حضرت یافت. در ادامهٔ این مقاله، با ذکر نمونه‌هایی از سیرهٔ پیامبر اسلام در مواردی که به مسائل ذکرشده در بالا ارتباط می‌یابند، می‌پردازیم. داشتن ایده‌های یورگن هابرماس برای حل بحران مشروعیت دولت مدرن غربی، در طی مرور سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ به‌خوبی نشان‌دهندهٔ ریشه‌های این اندیشه‌های فلسفی در سیرهٔ دینی پیامبر خواهد بود.

سیرهٔ تربیتی پیامبر ﷺ یکی از عمده‌ترین منابع تربیتی در مراکز آموزشی کشورهای مسلمان است و به عنوان مرجعی جهت طرح‌ریزی فعالیت‌های تربیتی فراگیران استفاده می‌شود. لذا با توجه به اهمیت سیرهٔ پیامبر ﷺ و شأن و مرتبهٔ والای ایشان در هدایت امت ، و همچنین با عنایت به توصیه‌های موکّد قرآن مبنی بر پیروی از آن حضرت ﷺ ، لازم است که مسلمانان اهتمام تام بر ثبت و ضبط همهٔ حرکات و سکنات و اعمال و رفتار ایشان مبذول داشته باشند.

### ۱. محبت و ملایمت

مهم‌ترین وجه تربیت اجتماعی پیامبر اکرمﷺ، محبت بود. «محبت» از زمان‌های دور همواره به عنوان پایهٔ اصلی ساختار جامعه شناخته می‌شد. ارسطو، سیسرو و سنکا از جمله فیلسوفان و حکیمان قدیم غرب بودند که به این مسئله پرداختند و تا آنجا آن را دارای اهمیت می‌دانستند که ارسطو، «دوستی» میان اعضای یک جامعه را رکن اساسی تشکیل و قوام آن می‌دانست و معتقد بود که اگر اعضای جامعه‌ای با یکدیگر «دوست» نباشند، آن جامعه دیر یا زود از هم خواهد پاشید[1]. فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان نیز همین اعتقاد را دارند. فارابی و خواجه‌نصیرالدین طوسی از جمله اندیشمندان مسلمانی هستند که «محبت» را از عواملی می‌دانند که موجب پایداری اجتماعات مدنی می‌شود. به عنوان مثال، خواجه‌نصیرالدین محبت را در کنار عواملی چون «صداقت، عدالت، سیاست و حاکم، و قانون» عامل ثبات اجتماع عنوان می‌کند.[2]

محبت در سیرهٔ پیامبر اسلامﷺ نمود چشمگیری دارد. حدیث معروف ایشان مبنی بر اینکه بعثت ایشان را هدفی جز مکارم اخلاق نبوده است، (انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق) شاهدی بر این مدعاست. خداوند متعال نیز صفت «رحیم» را تنها یک‌بار برای غیرخدا بکار برده است و آن، آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ مبارکهٔ «التوبه» است که در آن این صفت، در کنار «رئوف»، برای شخص پیامبر اکرمﷺ به کار رفته است. نکته‌ای مهم که در این آیه مورد مشاهده است، شمولیت محبت پیامبر است. خداوند در این آیه هیچ قیدی برای دایرهٔ محبت پیامبر ذکر نمی‌کند و آن را شامل همگان می‌داند. از سوی دیگر، این محبت، تنها یک محبت دنیایی نبود، بلکه شامل «دغدغه»های پیامبر اکرمﷺ دربارهٔ آخرت افراد نیز می‌شد. این دغدغه چنان گسترده و جدی بود که خداوند در این‌باره بر جان پیامبرﷺ بیمناک می‌شود و در قرآن[3] با ذکر این خطر که

---

۱. ارسطو، **اخلاق نیکوماخوسی**، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: طرح‌نو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱.

۲. مرتضی یوسفی‌راد، **اندیشهٔ سیاسی خواجه‌نصیرالدین طوسی**، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴.

۳. کهف(۱۸):۶.

ممکن است جان گرامی پیامبر بر سر دغدغه‌هایشان دربارهٔ هدایت مردم گمراه از دست رود، ایشان را از این میزان نگرانی برحذر می‌دارد. خوی پیامبرﷺ بر عطوفت و نرمی بنا شده بود. چنان‌که خداوند خود در کتابش می‌فرماید، اگر پیامبر دارای این صفت نبود و مانند پادشاهان و حکمرانان ظالم به تندخویی و سنگدلی شهرت می‌یافت، مردم قطعاً از دور ایشان پراکنده می‌شدند.

«مرحمت خدا، تو را با خلق مهربان و خوشخوی گردانید و اگر تندخو و سخت‌دل بودی، مردم از گرد تو متفرق می‌شدند، پس چون امت به نادانی دربارهٔ تو بد کنند، از آنان درگذر و از خدا بر آن‌ها طلب آمرزش کن و در کار با آن‌ها مشورت نما». [1]

این سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ در جذب مشرکان به دین اسلام و همچنین مستحکم‌تر ساختن ساختار مدینه بسیار مؤثر بود. حکایات متعدد و متنوعی از تأثیر محبت و نرم‌خویی پیامبر اسلام در جذب مشرکان به اسلام آمده است که در آن میان می‌توان مورد اعرابی تندخو را ذکر کرد. اعرابی خشن با تندخویی به سوی پیامبر اکرمﷺ آمد و از ایشان درخواست پول کرد. کمک پیامبرﷺ، اعرابی را راضی نساخت و او بیش از قبل به تندی و دشنام روی آورد. پیامبر مانع عکس‌العمل اصحاب با وی شد و از او دعوت کرد که برای گرفتن کمک‌های بیشتر با هم به خانه روند. حضور اعرابی در خانهٔ پیامبر و روبه‌رو شدن با واقعیت ساده‌زیستی پیامبر او را به خود آورد و او از کمک حضرت راضی شد و از ایشان تشکر کرد. حضرت از او درخواست کردند که این تشکر را در ملأ عام انجام دهد و او نیز چنین کرد. پس از آن، حضرت این واقعه را به مثل کسی که شترش رمیده بود و مردم برای یاری او، دنبال شتر راه افتادند و باعث رم کردن بیشتر حیوان می‌شدند، تشبیه نمودند. همان‌طور که صاحب آن شتر از مردم

---

۱. فبما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولک، فاعف عنهم و استغفرلهم و شاورهم فی الامر، آل‌عمران(۳): ۱۵۹.

خواست کمک نکنند و به او اجازه دهند که خود شترش را رام کند، و با دادن اندکی علف به حیوان این کار را کرد، پیامبر نیز رو به اصحاب فرمود:

«اگر شما را آزاد گذاشته بودم، این اعرابی را به حال کفر می‌کشتید، اما من مانع شدم و اینک خودم او را با نرمی و لطافت رام کردم».[1]

سیاست پیامبر ﷺ در آموزش جامعه‌پذیری و روش مقابله با کج‌فهمی‌ها و کینه‌ورزی‌های دشمنان از عوامل اصلی گسترش اسلام در سرتاسر شبه‌جزیرهٔ عربستان بود و علاوه بر این باعث شد که «محبت» چنان در دل افراد رخنه کند که زمینه برای تشکیل «جامعهٔ اسلامی» و جان‌فشانی در راه آن بیش از پیش فراهم شود. همبستگی اجتماعی که در دوران حاکمیت پیامبر بر مدینه و پس از آن بر کل قلمرو سرزمین اسلامی پدید آمد، چنان قوی بود که باعث شد حتی پس از ارتحال ایشان نیز جامعهٔ اسلامی از تفرقه و گسست برحذر بماند و شکل یک جامعهٔ انسانی واقعی را حفظ کند.[2]

## ۲. تکریم کرامت انسانی

کرامت انسان از جمله مسائلی بود که در سیرهٔ اجتماعی پیامبر اسلام ﷺ به‌خوبی قابل مشاهده است. ایشان به‌خوبی می‌دانست آنچه جامعه را به‌هم‌پیوسته نگاه می‌دارد، برقراری توازن میان جامعه و فرد است. یعنی جایی که در آن، نه افراد به پای اجتماع قربانی می‌شوند و نه جامعه فدای منافع شخصی افراد می‌شود. در این جامعه، افراد به‌راحتی به بیان آرا و عقاید خود می‌پرداختند و داشتن نظرات متفاوت با پیامبر ﷺ امری پذیرفته بود؛ یا حتی در موارد متعددی هتک حرمت پیامبر از سوی افراد نیز با گذشت و بردباری ایشان مواجه می‌شد. چراکه مسئلهٔ اصلی پیامبر اکرم ﷺ، نه لزوماً حفظ حریم خود، که «تربیت» افراد جامعه به شکل عملی و آموزش آن‌ها به برادری و حلم با برادران دینی بود. اساساً ایشان عفو و گذشت از خطاهای دیگران را از

۱. حسن کافی، **شناخت اسلام از نظر وحی و تعالیم**، تهران: میقات، ۱۳۷۰ ،ص ۹۸.

۲. عبدالحی کتانی، **نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام**، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: سمت، ۱۳۸۴، ص ۸۲

جمله «مکارم اخلاق» و تکریم انسان‌ها می‌دانستند و از این‌رو، بر گستردن آن در جامعه تأکید داشتند.[۱] خداوند متعال نیز در موارد متعددی بر عفو و گذشت از خطای دیگران تأکید نموده است و از پیامبر ﷺ و اصحاب می‌خواهد که به عفو روی آورند و «سلام» گویند.[۲] اوج این عفو و گذشت در ماجرای فتح مکه به نمایش در آمد که در آن، پیامبر گرامی اسلام حتی از قصاص افرادی چون هند جگرخوار و وحشی که حمزهٔ سیدالشهدا را به شهادت رسانده بود نیز درگذشت و روز فتح مکه را روز عفو و گذشت اعلام فرمود.

محبت و گذشت دو خصوصیت عمده‌ای هستند که به پایداری ساختارهای جامعه یاری می‌رسانند. این دو در کنار یکدیگر، به افراد می‌آموزند که خود را عضو جامعه‌ای در نظر بگیرند که در آن زندگی می‌کنند و منافع جامعه را بر منافع فردی خود ترجیح دهند. این از جمله مشکلات قدیمی جوامع بشری است که چگونه انسان‌ها را، به عنوان کنش‌گرانی عاقل و محاسبه‌گر، به فعالیت در جهت منافع اجتماع، و نه فقط منافع شخصی خودشان، متمایل سازند. سیرهٔ تربیت اجتماعی پیامبر به‌گونه‌ای بود که به طرق مختلف، با نشان دادن اهمیت محبت و گذشت از منافع خود در جامعه، به اعضای آن آموخت که چگونه می‌توان در عمل به قوام جامعه یاری رساند. تکریم دیگران و احترام به انسانیت آن‌ها، در سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ به‌روشنی مشاهده‌پذیر است. رسول بودن و ارتباط ایشان با وحی باعث نمی‌شد که نظریات شخصی خود را بر دیگران تحمیل نماید یا بخواهد موقعیت اجتماعی ویژه‌ای بیش از آنچه داشت، فراهم نماید.

### ۳. تغییر ملاک برتری

تغییر ملاک برتری افراد بر یکدیگر، از مال و ثروت به «تقوا»[۳] از جمله اقدامات مهم بود که در دوران تبلیغ اسلام صورت گرفت. پیش از این، افراد برتری و عظمت خود در جامعه را

---

۱. حسین جوان‌مهر، **سیرهٔ حکومتی پیامبر اسلام ﷺ**، تهران: کتاب مبین، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸.

۲. برای نمونه ر.ک: بقره (۲): ۱۱۹؛ زخرف(۴۳): ۸۹؛ مائده(۵): ۱۳؛ اعراف(۷): ۱۱۹ و ... .

۳. حجرات(۴۹): ۱۳.

منوط به ثروت بیشتر و مقام حکومتی و امثال آن می‌دانستند. با تغییر این ملاک‌ها از سوی پیامبر اسلامﷺ، تشخص فردی در جامعهٔ اسلامی نیز معیارهایی جدید یافت. در این معیار، که نامش «تقوا» بود، خدمت هر فرد به منافع دیگران و جامعه خدمتی بزرگ به منافع خود به حساب می‌آمد؛ چراکه فرد با این کار خود رضایت خداوند را برای خود فراهم ساخته بود و چه منفعتی برای هر فرد بالاتر از این می‌توان متصور بود که رضایت خداوند را به دست آورده باشد. به‌این‌گونه بود که مسلمانان در جامعه اسلامی تحت حکومت پیامبر اسلامﷺ، در صدقه دادن به فقرا یا انجام کار بی‌مزد و منت برای جامعهٔ اسلامی، بر یکدیگر پیشی می‌گرفتند و بندگی خداوند را بهترین ثروت و مقام برای خود به حساب می‌آوردند.[1] این تغییر معیار اجتماعی، که به جرئت می‌توان آن را به انقلابی در روابط فرد و اجتماع در اندیشهٔ بشری تعبیر کرد، چنان بر پیوندهای اجتماعی مدینةالنبی سایه افکنده بود که انصار نه‌تنها از پذیرش مهاجرین مسلمان ابایی نداشتند، بلکه حتی آنها را با آغوش باز به منازل خود بردند و آنها را در حریم خصوصی خود، خانه، نیز شریک ساختند. این در حالی است که در جماعت‌های عرب غیرمسلمان در آن دوران، لزوم وجود اختلاف میان ثروتمند و فقیر امری بدیهی و پذیرفته‌شده بود و این خود یکی از عوامل اصلی مخالفت سران جاهلیت با دعوت پیامبر اسلامﷺ بود. این نمونهٔ آشکاری است از تلاش رسول‌اللهﷺ برای استفاده از قابلیت‌های بالقوهٔ «همبستگی اجتماعی» برای مقابله با سیطرهٔ قدرت و ثروت در جامعه. نویسندهٔ کتاب «خاتم پیامبران» این امر را چنین مورد توجه قرار می‌دهد:

> «محمدﷺ با این دعوت که میان فقیر و غنی تساوی برقرار می‌کرد و حتی در اموال ثروتمندان سهمی از آن تهی‌دستان قرار می‌داد، جلال و شوکت ثروتمندان آن قوم را خدشه‌دار ساخت و مراکز و سایه‌های قدرت آنان را به‌شدت تکان داد و آنان چنین احساس کردند که زمین در زیر پایشان در حرکت است؛ چه صاحبان اصل و نسب به اصل و نسب خویش بر دیگران

---

۱. عمادالدین خلیل، **دراسة فی‌السیرة**، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۹۹۶، ص۲۹.

برتری می‌جستند و بر این گمان بودند که تنها آنان صاحبان مجد و شرافتند و دیگر مردم در رتبه‌ای پایین‌تر از آنان قرار دارند. بنابراین، ناگزیر می‌بایست با این جریانی که به همراه دعوت [به اسلام] وارد جامعه شده است، به مقابله برخاسته و بدان اجازه داده نشود تا رشد یابد و روی پای خود بایستد و قدرتی شکل گیرد که همهٔ آن شرافت موهوم و همهٔ آن سلطنتی که قریش از آن برخوردار بود و آن را از شرافتمندی سست‌بنیان گرفته بود، درهم فرو ریزد».[1]

این فرآیند جامعه‌پذیری که در جامعهٔ مسلمانان در آن زمان اتفاق افتاد، هرگز در طی تاریخ تکرار نشد و درهم‌تنیدگی منافع فرد و جامعه، که همیشه رؤیای اندیشمندان جامعه‌شناس بوده است، چنان حاصل شد که جامعهٔ اسلامی، با وجود قلّت امکانات و جمعیت و ثروت، در اندک زمانی تبدیل به یکی از قوی‌ترین و مستحکم‌ترین جوامع روزگار خود شد.

## ٤. مشارکت مردم در تصمیم‌گیری

احترام به نظریات دیگران و در نظر گرفتن آنها در فرآیند ادارهٔ جامعه از دیگر خصوصیات حکومت پیامبرﷺ بود که باعث می‌شد افراد خود را چنان در نظم جامعه شریک بدانند که برای آن حاضر باشند ایثار کنند. این مسئله حتی دربارهٔ مشرکان و کافران نیز صادق بود و سیرهٔ پیامبر مکرم اسلامﷺ در رفتار با آنان برمبنای احترام به انسانیت آن‌ها و سخن گفتن به‌نرمی با آن‌ها بود و البته این کار خود عمل به دستور خداوند بود که به موسی علیه السلام فرمان داده بود، در سخن‌گفتن با فرعون «نرم» باشد.[2] حرمت نهادن به مقام انسانی دیگران و نرم با آنان سخن گفتن یکیَ از پیش‌شرط‌های اصلی «گفتگو»ست. در یک گفتگو، تا طرف مقابل از صداقت و خلوص ما اطمینان حاصل نکند، در آن تأمل نخواهد کرد و ما را به چشم خصم خواهد نگریست. این

---

۱. محمد ابوزهره، **خاتم پیامبران**، ترجمه حسین صابری، مشهد: مرکز پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳، ص۶۳۴.

۲. طه(۲۰): ۴۴.

گفتگو هرگز ما را به حقیقت و تعالی رهنمون نخواهد شد. آن حضرت ﷺ به این اصل طبیعی اعتقاد داشتند که:

«آفریدگار جهان، وسیلهٔ فکر کردن و سنجیدن و انتقاد را به همهٔ انسان‌ها عنایت کرده است و مختص به صاحبان نفوذ و قدرت نیست».[۱]

همان‌گونه که بیان شد، هدایت افراد چنان برای پیامبر اکرم ﷺ اهمیت داشت که جان ایشان در این راه به خطر افتاده بود. آن حضرت نمی‌توانست این‌قدر به هدایت دیگران اهمیت بدهد ولی راه مناسب به دست آوردن دل آنها را مدنظر نداشته باشد. راه هدایت افراد زور نیست، چراکه «قد تبین الرشد من الغی»،[۲] پس باید راه دیگری برگزید که همانا کسب اعتماد افراد و سخن گفتن با زبان دل آنان و استدلال‌آوردن برای آنهاست. چراکه پیامبر ﷺ از سرشت انسان‌ها باخبر بود که آمادگی پذیرش «بهترین استدلال» را دارند و فقط باید زمینه برای روبه‌رو شدن با این سرشت انسانی فراهم آید. چنین وضعیتی، ایده‌آل‌ترین موقعیت برای رسول خدا بود تا با مردم سخن بگوید. اما مردم چگونه اعتماد می‌کنند؟ سیرهٔ پیامبر گرامی اسلام ﷺ و نتایج آن نشان می‌دهد که مردم تنها هنگامی به‌راستی به دیگران اعتماد می‌کنند، که بعضی شرایط بنیانی برای آن‌ها فراهم شود. از جمله این شرایط می‌توان به «اطمینان از برجا ماندن حرمت خویش، اطمینان به صداقت فرد مقابل، پذیرش حقانیت او در چنین سخن گفتن و همچنین بیان درست و مناسب آن» اشاره کرد. میزان احترامی که پیامبر ﷺ برای هم‌نشینان خود قائل بود، چنان است که هر کس در کنار آن حضرت می‌نشست، می‌پنداشت که عزیزترین افراد نزد ایشان است.[۳] ایشان افراد را معمولاً به کُنیه‌شان خطاب می‌کرد، و این نشان از احترامی داشت که برای آنها قائل بود، و هرگز سخنان کسی را قطع نمی‌کرد.[۴]

---

۱. سیدجعفر شهیدی، **محمد ﷺ خاتم پیامبران**، تهران: حسینیه ارشاد، بی‌تا، صص ۸ـ۴۰۷.
۲. توبه(۹): ۲۵۶.
۳. حسین جوان‌مهر، پیشین، ص ۱۲۹.
۴. همان.

همچنین مأمور بودن حضرت رسولﷺ به مشاوره با مردم،[1] حرمت نهادن به افراد و درگیر کردن آنها در سرنوشت اجتماع و احساس مسئولیت در آنها را موجب می‌شد. نباید فراموش کرد که در مدینه همگان اتفاق‌نظر داشتند که شخص حضرتﷺ از دیگران باهوش‌تر، تیزبین‌تر و آگاه‌تر و صالح‌تر است. اما ایشان معمولاً کاری را بدون پرسیدن نظرات دیگران انجام نمی‌داد. این امر می‌توانست حرمت انسانی آن‌ها را به ایشان یادآوری کند و نشان دهد که چقدر پیامبرﷺ برای آن ارزش قائل است و همچنین، ضرورت پرهیز از استبداد رأی و احترام به‌نظریات دیگران را به افراد تعلیم می‌داد. این کار بر دوستی افراد نیز می‌افزاید و به مستحکم‌تر شدن پیوندهای اجتماعی و تسریع در فرآیند اجتماعی شدن می‌انجامد.

از سوی دیگر، یکی از عواملی که به جذب افراد به اسلام یاری رسانده بود، پرهیز پیامبر گرامی اسلامﷺ از روش پادشاهان در حکومت‌داری بود. مشورت‌خواهی پیامبر خداﷺ از مسلمانان در موارد متعددی صورت می‌گرفت تا آنجاکه می‌گویند کسی را بیش از آن حضرت در مشورت با دیگران مشتاق ندیده‌اند.[2] اما نمود بارز آن را می‌توان در سه غزوهٔ «بدر»، «احد» و «خندق» دید. در جنگ بدر در اصل جنگ، محل آن و همچنین چگونگی رفتار با اسیران جنگی از مسلمانان نظرخواهی فرمودند.[3] در جنگ احد نیز شیوه و محل انجام مبارزه را به رأی گذاشتند و حتی با وجود عدم تمایل شخصی به نتیجهٔ به‌دست‌آمده از گفتگو، آن را اجرا فرمودند.[4] در جنگ خندق هم نظر مشورتی سلمان فارسی در دستور کار قرار گرفت و به عنوان شیوهٔ جنگی مسلمانان انتخاب گردید.[5] سیرهٔ

۱. و شاورهم فی الامر، آل‌عمران(۳): ۱۵۹.

۲. حسین جوان‌مهر، پیشین،ص ۱۳۶.

۳. صدرالدین بلاغی، **پیامبر رحمت**ﷺ، تهران:حسینیه ارشاد، بی‌تا، ص ۲۱۴؛ سید جعفر شهیدی، پیشین، صص ۷ـ۴۰۶؛ جعفر سبحانی، **فروغ ابدیت**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۶۸،ص ۴۰۴.

۴. محمدابراهیم آیتی، **تاریخ پیامبر اسلام**ﷺ، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹،ص ۳۱۰.

۵. همان، ۳۸۰؛ سیدجعفر شهیدی، پیشین، ۴۰۷؛ بنت الشاطی، **با پیامبر**، ترجمهٔ سیدمحمد رادمنش، تهران: جامی، ۱۳۷۷ ،ص ۳۴۲.

حضرت رسول ﷺ در ارزش دادن به مشورت و گوش کردن به نظرات دیگران، صرفاً یک رفتار ظاهری نبود. ایشان به گفتگو، به‌عنوان راه مناسب اجماع و همبستگی اجتماعی باور داشت و معتقد بود که با گوش سپردن به حرف‌های اعضای جامعه و عمل کردن به آنچه در فرآیند گفتگو مورد تأیید همگان قرار می گیرد، می‌توان به جامعه یاری رساند که در عمل نیز به آنچه به آن معتقد است عمل نماید، نه اینکه با پیروی صرف از دستورهای حاکم، عقلانیت خود را به کناری گذاشته و خود را تنها مجبور به انجام فرامین بداند. چراکه در این‌صورت، همبستگی اجتماعی خدشه‌دار می‌شود و دیگر کسی منافع خود و اجتماع را در کنار یکدیگر نخواهد یافت. البته نباید در اینجا تفاوت ظریف میان احکام دینی و موضوعات اجتماعی را فراموش کرد. نحوهٔ تعامل رسول‌الله ﷺ با این دو مقوله در این بیان نویسندهٔ کتاب محمد ﷺ خاتم پیامبران به‌خوبی آشکار است:

«حضرت محمد ﷺ در موضوعاتی که به‌وسیلهٔ وحی و نص قاطع، حکم آن معین شده است اعم از عبادات و معاملات، چه برای خود و چه دیگران، حق مداخله و اظهار نظر قائل نبود و هرگاه مربوط به جامعه بود، حق اظهارنظر را برای همه محفوظ می‌دانست و با اینکه فکر سیال و هوش سرشارش در تشخیص مصالح امور بر همگان برتری داشت، هرگز به‌طور تحکم و استبداد رأی رفتار نمی کرد و به افکار مردم بی‌اعتنایی نمی‌نمود. نظر مشورتی دیگران را مورد مطالعه و توجه قرار می‌داد و دستور قرآن مجید را عملاً تأیید نموده و می‌خواست مسلمین این سنت را نصب‌العین قرار بدهند».[1]

از سوی دیگر باید توجه داشت که مشورت، شرط دیگری نیز دارد و آن مساوات میان اعضای شوراست. همان‌گونه‌که دیده شد، در سیرهٔ پیامبر گرامی اسلام ﷺ، مشورت یک مسئلهٔ تشریفاتی نبود و ایشان در عمل نیز به نتایج مشورت پایبند بودند.[2] این

---

۱. سیدجعفر شهیدی، پیشین، ص ۴۰۶.

۲. یوسف، القرضاوی، الصحوة الاسلامیه و هموم الوطن العربی و الاسلامی، قطر: جامعه قطر، ۱۹۸۸م، ص ۲۳۰.

کار سود دیگری نیز برای اجتماع دارد و آن کاهش یا حتی از بین بردن فاصله‌های طبقاتی یا قومی در اجتماع است. اجتماع به‌هم‌پیوسته، اجتماعی است که همگان در آن خود را «عضو» اجتماع ببینند و سعادت آن را با سعادت خود یکی انگارند. خداوند نیز در کتاب خود، با ذکر «آشنایی با یکدیگر» به عنوان هدف از خلقت انسان‌ها در قبایل و نژادهای مختلف، از هرگونه برتری بخشیدن به قومی بر دیگر اقوام خودداری می‌کند[1].

در مشورت آنچه بیش از هر چیز اهمیت دارد، رعایت مساوات میان افراد حاضر در جلسه و تکیهٔ بر استدلال بهتر است. البته این لزومی ندارد که نتایج مشورت حتماً به پیروزی بینجامد. همان‌گونه که در جریان جنگ احد نیز پیامبر اکرم ﷺ به نظریات اصحاب رجوع کردند و درنهایت نیز آن را، بر خلاف میل قلبی خود، پذیرا شدند. نتیجهٔ جنگ شکست سپاه اسلام بود. اما این مسئله دلیل بر ناکارایی مشورت نبود و پیامبر اکرم ﷺ نیز به چنین نتیجه‌ای نرسید. مشورت برای پیامبر گرامی اسلام از ابزار مهم «همبستگی اجتماعی» به شمار می‌رفت و ایشان به این وسیله می‌خواستند به افراد یادآوری کنند که با جامعه منافع مشترک بسیاری دارند و باید به آنها پایبند بمانند. نتیجهٔ این رویکرد به امر مشورت، پیروزی بزرگ مسلمانان در فتح مکه بود که در کمتر از یک سال پس از شکست احد روی داد و آن نیز با مشاوره و همدلی در میان مسلمانان به‌دست آمد.

## نتیجه‌گیری

گفتگو و مساوات افراد حاضر در آن، یکی از بحث‌های محوری در نظریات فلسفی - اجتماعی هابرماس است. هابرماس، نوع بشر را پدیده‌ای می‌داند که در کنار دیگران می‌زید و تنها در این شکل از زندگی است که معنا می‌یابد؛ اما زیستن در کنار دیگران، قواعدی دارد که باید به او آموخته شود. هابرماس، به پیروی از اندیشمندان متعدد منتقد مدرنیسم، معتقد است که تربیت اخلاقی که انسان مدرن در اجتماعات سرمایه‌داری

---

۱. حجرات(۴۹): ۱۳.

دریافت می‌کند، زمینهٔ اصلی انحراف انسان از سرشت راستین اوست و از این‌رو، راه رهایی انسان را در تغییر دادن روش‌های تربیتی و گونه‌های اجتماع‌پذیری وی می‌داند.

همان‌گونه‌که در بررسی حاضر مشاهده‌پذیر است، بسیاری از فاکتورهای مورد استفادهٔ هابرماس در روش مناسب تربیتی، در منابع دینی و سیرهٔ عملی پیامبر اسلام محسوس و مورد مشاهده است. مواردی چون توجه به نظریات دیگران در سیر گفتگو و همچنین اعتماد به آنها در صداقت و صحت (ادعاهای اعتباری گفتگو) از جمله موارد مهم است که فلسفهٔ هابرماس بر آن‌ها پای می‌گیرد. نگرش پیامبر گرامی اسلام ﷺ به شرکت‌کنندگان در مباحثات گوناگون، علمی، اجتماعی و غیر آن، سرشار از پذیرش حق گفتگو، ارائهٔ نظریات، اعتماد به صحت و سلامت مطالب و همچنین توجه به غنای کلام ـ به‌جای در نظر گرفتن موقعیت اجتماعی فرد گوینده ـ است.

پیامبر ﷺ در جنگ خندق، با وجود آنکه خود دارای نظر متفاوتی با سلمان بود، آنچه را «عقلانیت جمعی» حاضران بر آن صحه گذارده بود، اصل قرار داد. از سوی دیگر، ملاک پیامبر در گوش فرا دادن به سخنان افراد مختلف، براساس دستور قرآن کریم و تقوای آن‌ها بوده است. همان‌گونه‌که مشاهده می‌شود، مورد مشابه این را می‌توان در ادعاهای اعتباری دید که هابرماس عنوان شرط گفتگو مطرح می‌سازد. از سوی دیگر، برتری افراد براساس تقوا، خود ملاک اساسی شناخت شایستگی‌ها در جامعه است. همان چیزی که هابرماس آن‌را «استدلال بهتر» می‌نامد. سیرهٔ پیامبر گرامی اسلام ﷺ، روشی برای تسهیل در فرآیند جامعه‌پذیری است و هدف ایشان در این کار، این است که با نزدیک‌تر نمودن منافع فردی و اجتماعی، افراد را به فعالیت در راه نیل به سعادت اجتماع ترغیب نمایند. این همان هدفی است که هابرماس به‌سختی به دنبال آن است و راه گفتگو را برای آن مطرح می‌سازد.

اما مسئلهٔ مورد توجه در اینجا این است که آنچه هابرماس برای برون‌رفت از بحران‌های جامعهٔ مدرن پیشنهاد می‌کند، بسیار انتزاعی و اجرانشدنی به نظر می‌رسد. اساساً یکی از ایرادات اساسی که به اندیشه‌های هابرماس وارد می‌شود، این است که

نکات مطرح‌شدهٔ هابرماس تنها در شرایط «ایده‌آل گفتگو» قابل دستیابی است که خود این شرایط به‌سختی در دسترس است ـ و حتی بسیاری معتقدند که اساساً امکان‌پذیر نیست ـ درحالی‌که، تمام این شرایط ایده‌آل در «سیرهٔ عملی» پیامبر اسلام ﷺ مورد پیگیری است و این تأکیدی بر کلام قرآن کریم[1] است که می‌گوید پیامبر ﷺ اسوهٔ اخلاقی و عملی مناسبی برای تمام انسان‌ها است.

در پایان می‌توان گفت که سیرهٔ اخلاقی پیامبر گرامی اسلام ﷺ، و ائمه اطهار ﷺ، می‌تواند ما را در رسیدن به شرایط ایده‌آل اخلاقی ـ که متفکران غربی در دهه‌های گذشته به دنبال دستیابی نظری به آن بوده‌اند ـ به‌خوبی رهنمون شود.

۱. احزاب(۳۳):۲۱.

## فهرست منابع


قرآن کریم.

آیتی، محمدابراهیم، **تاریخ پیامبر اسلام**ﷺ، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

ابوزهره، محمد، **خاتم پیامبران**، ترجمهٔ حسین صابری، مشهد: مرکز پژوهش‌های آستان قدس رضوی،۱۳۷۳.

ارسطو، **اخلاق نیکوماخوسی**، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: طرح‌نو، ۱۳۷۸.

الشاطی، بنت، **با پیامبر**، ترجمهٔ سیدمحمد رادمنش، تهران: جامی، ۱۳۷۷.

القرضاوی، یوسف، **الصحوة الاسلامیه و هموم الوطن العربی و الاسلامی**، قطر: جامعه قطر، ۱۹۸۸/۱۳۸۰.

بلاغی، صدرالدین، **پیامبر رحمت**ﷺ، تهران: حسینیهٔ ارشاد، بی‌تا.

جوان‌مهر، حسین، **سیرهٔ حکومتی پیامبر اسلام**ﷺ، تهران: کتاب مبین، ۱۳۸۳.

خلیل، عمادالدین، **دراسة فی‌السیرة**، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۹۹۶.

سبحانی، جعفر، **فروغ ابدیت** ، قم: بوستان کتاب، ۱۳۶۸، جلد اول.

شهیدی ، سیدجعفر، **محمد**ﷺ **خاتم پیامبران**، تهران: حسینیهٔ ارشاد، ۱۳۴۷.

کتانی، عبدالحی، **نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام**، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: سمت، ۱۳۸۴.

کافی، حسن، **شناخت اسلام از نظر وحی و تعالیم**، تهران: میقات، ۱۳۷۰.

یوسفی‌راد، مرتضی. **اندیشهٔ سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی**،قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰

Habermas, J., **Between Facts and Norms**, London, polity Press. 1992.

Habermas, J., **Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics,** Cambridge, The MIT Press. 1993.

Habermas, J., **Knowledge and Human Interests**, trans.to English By Shapiro, London, Heinemann,1972.

Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, trans. To English By Lenhardt & Nicholsen, Cambridge, The MIT Press. 1989

Habermas, J., **The Theory of Communicative Action**, trans. To English By McCarthy, Heinemann. 1984

Habermas, J., **The Theory of Communicative Action**, trans. To English By McCarthy, Polity Press. 1987.

Pusey, M, **Jurgen Habermas**, London, Routledge Publication. 1987.

Roderick, R. **Habermas and the Foundations of the Critical Theory**, New york, St. Martin's Press. 1986.

# مؤلفه‌های مدیریتی
# در سیره حکومتی پیامبر اعظم ﷺ

محمدرضا سلطانی*

## مقدمه

«کسی که متولی امور ده نفر بشود، باید اندیشه چهل نفر داشته باشد و کسی که مسئولیت چهل نفر را به عهده بگیرد، باید عقل و اندیشه چهارصد نفر را دارا باشد».[1] این سخن پیامبر بزرگ اسلام ﷺ است. نقش غیرقابل انکار «مدیریت» در سازمان‌ها از چنان اهمیتی برخوردار است که توجه اصحاب اندیشه و خرد را به خود جلب کرده است. امروزه برخلاف گذشته که سازمان‌ها از ماهیت مکانیکی برخوردار بودند و در یک روند باثبات و متأثر از محیط به حیات خود ادامه می‌دادند، از ویژگی تعامل با محیط بهره می‌گیرند و نه‌تنها صرفاً از محیط پیرامونی خود تأثیر می‌پذیرند، بلکه به‌حدی از انسجام درونی و تطابق بیرونی رسیده‌اند که برخی از حرکت‌ها و جریان‌های اجتماعی را تحت‌تأثیر قرار داده و مسئولیت‌های اجتماعی خود را هرچه پررنگ‌تر می‌کنند.

---

* دانشجوی دکتری رشته مدیریت منابع انسانی دانشگاه امام حسین ﷺ

۱. مَن وَلّیَ علی عشره کان له عقل اربعین و مَن وَلّیَ اربعین کان له عقل اَربعماء، **نهج‌الفصاحه**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، قم: جاویدان، ۱۳۶۴، ص ۵۷۳.

در طول عمر سازمان‌ها و مدیریت در اشکال مکاتب کلاسیک، نئوکلاسیک، سیستمی، محیط گرا و فرانوگرا[1] آنچه تاکنون توجه شایانی به آن نشده، انسان سازمانی با ماهیت متعالی است. «تعالی»[2]، کرامت، منزلت، معنویت، اخلاقیات و ارزش‌ها واژگانی هستند که جایگاهی در سازمان‌ها برای آنها متصور نبود. اگر جهت گیری در سازمان‌ها در مغرب زمین، به‌سوی انسان‌محوری و توجه به ابعاد ارزشی و تعالی انسانی متمایل شده است، نقطهٔ عطفی است که با خرسندی این رویکرد را باید به فال نیک گرفت، اما نباید فراموش کرد که بی‌شک در این تغییر، رویکرد نگاه به انسان همان نگاه ابزاری «انسان اقتصادی»[3]، در جهت افزایش کارایی و بهبود بهره‌وری است. اوج «تعالی» و «کرامت انسانی» در مکتب اسلام به زیبایی ترسیم شده است. در مرور آیات نورانی قرآنی به تعابیری همچون:

«انسان خلیفه خدا بر روی زمین است»،[4] «انسان موجود انتخاب‌شده و برگزیده است»،[5] «او شخصیتی مستقل و آزاد دارد، امانت‌دار خداست و رسالت و مسئولیتی عظیم را به عهده دارد»،[6] «او از یک کرامت و شرافت ذاتی برخوردار است و بر بسیاری از مخلوقات برتری دارد»،[7] «از وجدان اخلاقی برخوردار است»،[8] «تمامی نعمت‌های زمین برای انسان آفریده شده است».[9]

برمی‌خوریم که تنها به گوشه‌ای از شایستگی‌های انسان و نگاه اسلام به انسان، اشاره دارد درحالی که از پس قرن‌ها، دستاوردهای سازمان‌های معتبر غربی (EFQM)[10] «ارزش‌های

1.Post modernism
2.Exelence
3.Human Economic

۴. بقره (۲): ۳۱.
۵. انعام (۶): ۱۶۵.
۶. احزاب (۳۳): ۷۲.
۷. اسراء (۱۷):۷۰.
۸. شمس (۹۱):۹ - ۸
۹. بقره (۲):۲۹.

10. Euroupian foundation of Quality Management

محوری تعالی انسانی»[1] در سازمان‌ها را صرفاً در پنج اصل خلاصه کرده‌اند که در جای خود قابل نقد است. باید اذعان نمود که بخش عظیمی از عقب‌ماندگی‌ها، معضلات و آسیب‌هایی که گریبان‌گیر جوامع بشری به‌ویژه مسلمانان شده، معلول دو عامل عمده است: اول، فاصله گرفتن از آموزه‌های مکتب نبوی و علوی؛ و دوم کم‌کاری در عرصه تحقیق و پژوهش و تولید علم. این اصل در تمامی عرصه‌های علمی صادق است و پیداست که موضوع «مدیریت و سازمان» نیز از این امر مستثنی نیستند.

پرسش اصلی این مقاله این است که مؤلفه‌های مدیریتی سیرهٔ حکومتی پیامبر اعظمﷺ که زمینه‌ساز پایه‌گذاری حکومت جهانی گردید، کدامند و امروز ما چگونه می‌توانیم براساس الگوهای مدیریتی رسول اکرمﷺ، سازمان‌های خود را سامان دهیم؟

## مبانی سیرهٔ مدیریتی پیامبر اکرمﷺ

### ۱. عبودیت، زمینه‌ساز تسلط انسان بر خود

انسان‌ها به جهت فطرت کمال‌طلبی، پیوسته به‌دنبال نیل به تمامیت‌جویی هستند و اشتهای سیری‌ناپذیر انسان‌ها در طی پله‌های رشد و ترقی و دستیابی به آمال و آرزوهای خود، دو جهت را پیش‌روی دارد. آنکه مسیر غلط را انتخاب می‌کند، تا حد اوج استعداد خود، در بهره‌مندی از مواهب دنیوی و کسب پیشرفت‌های مادی پیش می‌رود و با عدم پایبندی به اخلاقیات و معنویت، در ورطه ضلالت و گمراهی غوطه‌ور می‌شود؛[2] این جهت‌گیری اگر در هر شئونی از شئونات زندگی اجتماعی و مناسبات سازمانی انسان‌ها در تمامی اعصار و جوامع، ظهور و بروز پیدا کند، نتیجه‌ای جز نگاه ابزاری داشتن به انسان‌ها به‌دنبال نخواهد داشت.

راه دیگر، راه ورود به بندگی و عبودیت حق و خضوع و فنا در برابر خداوند متعال است که در هر شئونی از روابط اجتماعی و ارتباطات سازمانی نمود پیدا کند، «تعالی» و «کرامت

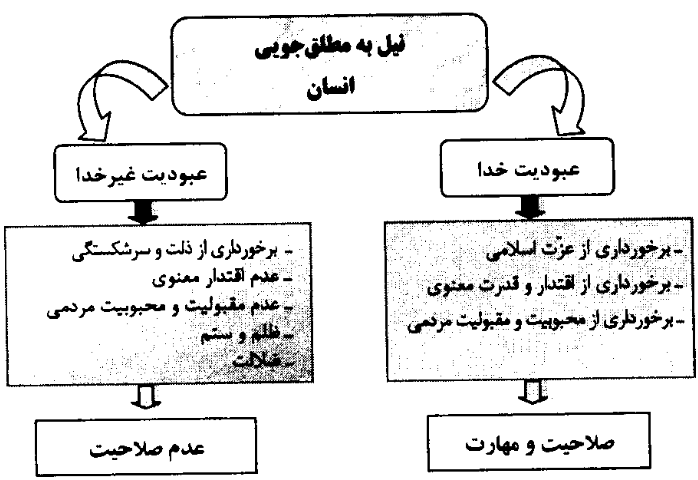
---

1. Cor Values of HRE

۲. اولئک کالانعام بل هم اضلّ سبیلاً، اعراف (۷):۱۷۹

انسانی» را به دنبال داشته و درنتیجه، نگاه به انسان تغییر نموده و انسان به ماهو انسان، از شأن و منزلت والایی برخوردار می‌شود. کما اینکه رسول مکرم اسلام نیز قبل از نیل به رسالت، افتخار عبودیت را دارد.[1] با ورود به عبودیت حق، آدمی حاکم وجود خویش گشته، مدیریتی لایق نسبت به دایرهٔ وجود خود کسب می کند و ربّ خویش می گردد و در ادامه این مسیر، به امری فراتر از ادارهٔ وجود خود، دست می‌یابد و به ربوبیّتی فراگیر می‌رسد، تا آنجاکه هرچه در سیر بندگی بالا رود، دایرهٔ اقتدار و مدیریت و ربوبیّتش گسترش می‌یابد، یا به تعبیر دیگر به میزانی که انسان مقرّب پروردگار می‌شود، به صفت خداوندگاری دست می‌یابد.[2]

رسول اعظمﷺ نیز در سیر عبودیت به مقامی دست یافت که مقرب‌ترین فرشتگان از نیل به آن و همراهی با ایشان عاجز ماندند تا جایی که: به مقام قرب الهی دست می‌یابد.[3] نتایج حاصل از میل مطلق‌جویی انسان، با دو رویکرد خدایی و غیرخدایی، در نمودار زیر ترسیم می گردد:




---

۱. اَشهَدُ اَنَّ مُحمدً عَبدهُ وَ رَسولُه.

۲. مرتضی مطهری، **ولاءها و ولایتها**، تهران: صدرا، ۱۳۸۵، ص ۸۴.

۳. ثمّ دنا فتدلّی فکان قاب قوسین او اَدنی. نجم(۵۳): ۸ و ۹.

## ۲. رعایت اهلیت و صلاحیت

منصب مدیریت در تمامی جوامع، به‌ویژه در جوامع اسلامی، بعدی از ابعاد حکومتی است که نیازمند برخورداری از صلاحیت‌ها و ویژگی‌های خاص است. «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهلش بسپارید»[۱] در متون اسلامی، برای تصدّی مسئولیت‌ها، شرایط عدیده‌ای ذکر کرده‌اند که برشماری آنها خارج از حوصلهٔ این بحث است. اما از آنجاکه مقرر است در این مقاله زوایایی از سیرهٔ مدیریتی پیامبر اعظم ﷺ تبیین گردد، به چند نمونه از سخنان حضرتش اشاره می‌گردد:

> «کسی که متولی امور ده نفر بشود، باید اندیشه (عقل، تدبیر و شایستگی) چهل نفر را دارا باشد و کسی که مسئولیت چهل نفر را به عهده بگیرد، باید عقل و اندیشه چهارصد نفر را داشته باشد».[۲] «ریاست شایسته نیست مگر برای اهلش، پس هرکس مردم را به خود بخواند و در آن میان داناتر از او وجود داشته باشد، خداوند در روز قیامت به وی نظر نخواهد افکند».[۳]

اهمیت برخورداری از صلاحیت‌ها در عهده‌داری مدیریت در هر بخشی از ارکان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی فرهنگی و... جوامع، تا آن حدّی است که بدون اهلیت داشتن بر انجام کاری، اشغال‌کنندهٔ آن منصب، غاصب و تبهکار محسوب می‌گردد. علم و آگاهی و صلاحیت، لازمهٔ تصدی مسئولیت‌ها می‌باشد؛ هر اقدامی بدون کسب شایستگی‌های لازم، بیش از آنکه موجب اصلاح گردد، عامل فساد می‌شود:

---

۱. انّ اللّه یامرکم اَن تؤدّو الامانات الی اهلها، نساء (۴): ۸۵.

۲. من ولیّ علی عشره کانله عقل اربعین و مَن ولیّ اربعین کان له عقل اربعماة، نهج الفصاحه، پیشین، ص ۵۷۳.

۳. انّ الرّئاسة لا تصلح الاّ لأهلها، فَمن دعا النّاس الی نفسه وَ فیهم من هو اعلم من لم ینظر اللّه الیه یوم القیامة، ابی‌عبدالله‌محمدبن نعمان (شیخ مفید)، الاختصاص، مصحح علی‌اکبر الغفاری، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۵۱.

«آنکه بدون علم کاری را انجام دهد، آنچه تباه می کند، بیشتر از آن چیزی است که اصلاح می کند».[۱]

آنچه امروزه در سازمان‌های ما به‌طور رایج، محسوس و ملحوظ است، اینکه توصیه‌های قرآنی و روایی در مناسبات اجتماعی و سیستم مدیریتی، جای خود را پیدا نکرده است. سپردن امور به دست برخی افراد خودرأی و مستبد، بخیل و آزمند، فاقد علم ، تنگ‌نظر و کوته‌بین، ناپخته و تجربه نیازموده، سطحی‌نگر و بی‌بصیرت، ترسو و...، از مشکلات و مسائل اساسی سازمان‌های کشورهای جهان سوم، محسوب می‌شود. رسول اکرم ﷺ فرمود:

«هر که فرد را ( به عنوان مسئول ) برده تن بگمارد و بداند در میان ایشان فردی شایسته‌تر از او هست، بی گمان به خدا و پیامبرش و همهٔ مسلمانان خیانت کرده است».[۴]

پیامبر اکرم ﷺ علاوه بر تأکید بر اهلیّت و شایسته‌سالاری، ریاست‌طلبی را نیز تقبیح می‌فرمایند:

«به خدا سوگند به کسی که درخواست حکومت کند و به کسب آن حریص باشد، مسئولیت نخواهیم داد.»[۵]

آن حضرت در طول دوران رسالت خود اجازه نداد کسی از وابستگانش به‌جهت خویشاوندی با آن حضرت و بدون دارا بودن شایستگی‌های لازم، در مدیریت جامعهٔ اسلامی به مناصبی منصوب گردد. از مجموع احادیثی که در این باب از پیامبر اعظم

---

۱. مَن عمل علی غیر علم کان ما یفسد اکثر ممّا یصلح، ابوجعفر محمدبن یعقوب الکلینی، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۴۴.

۴ ـ ایّما رجل استعمل رجلا علی عشرة النفس علم أنّ فی العشرة افضل ممن استعمل فقد غش اللّه و غَش رسوله و غَش المسلمین، علاءالدین‌بن‌حسام‌الدین المتقی الهندی، **کنزل‌العمّال فی احادیث الاقوال و الافعال**، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ ق، ج ۶ ، ص ۱۹.

۵ . انّا و اللّه لا نُولّی علی هذا العمل احداً سأله و لا احداً حرص علیه»

وارد شده، مستفاد می گردد که یکسری عوامل به عنوان حداقل‌های شایستگی عمومی مسئولیت مورد پذیرش قرار گرفته است:

| ردیف | برخی از عوامل و شرایط احراز مسئولیت | برخی از موانع ایفاء مدیریت و مسئولیت |
|---|---|---|
| ۱ | علم و آگاهی | جهل و ناآگاهی |
| ۲ | قوت و قدرت | ضعف و ناتوانی |
| ۳ | منطق و عدالت | تنگ‌نظری و کوته‌بینی |
| ۴ | تجربه و کاردانی | تکبر و خودخواهی |
| ۵ | بینش و بصیرت | تنگ‌چشمی و آزمندی |
| ۶ | ایمان و اخلاص | بدکاری و بدسابقه‌ای |
| ۷ | تواضع و فروتنی | تکبر و استبداد رأی |
| ۸ | تکلیف‌گرایی | ریاست‌طلبی |
| ۹ | نشاط و امید | یأس و ناامیدی |
| ۱۰ | پرهیز از تفرقه | ایجاد تفرقه و تشتّت |
| ۱۱ | زهد و بی‌اعتنایی به دنیا | دنیاطلبی و لذت‌جویی |
| ۱۲ | مجاهدت و استقامت | ضعف و انفعال |
| ۱۳ | اقامهٔ نماز و پرداخت زکات | سستی در اقامه نماز و پرداخت زکات |
| ۱۴ | امر به معروف و نهی از منکر | سستی در امر به معروف و نهی از منکر |

## ۳. شرح صدر و تحمل ابهام[1]

«شرح‌صدر» در لغت به معنای بازکردن، گشادن، گستردن، ظرفیت بخشیدن و روشن و آشکار ساختن است».[2] تصدی مسئولیت و پذیرش مدیریت از شئوناتی است که مدیر باید در خود ظرفیت و تحمل ناملایمات و سختی‌های این منصب را ایجاد نماید. سینهٔ گشاده و فراخ، از لوازم مسئولیت‌پذیری محسوب می گردد. پیچیدگی‌ها و دشواری‌های مشاغل مدیریتی ایجاب می کند که مدیر از ظرفیت روحی و حوصلهٔ بالایی برخوردار باشد. شرح‌صدر از الطاف الهی است که اگر کسی از این نعمت

1. Tolerance of ambigiuty

۲. بطرس‌البستانی، **القاموس المحیط**، بیروت: مکتبه لبنانی، ۱۹۹۳م، ج۱، ص ۲۳۹.

برخوردار گردد، یکی از مهم‌ترین شرایط مدیریت را حائز گردیده است. در مدیریت اسلامی بر شرح‌صدر، بسیار تکیه می‌شود. «حتی از الطاف خداوند متعال به پیامبر اعظم ﷺ نیز شرح‌صدر است».[1] همچنین از مهم‌ترین خواسته‌های پیامبران پیش از او از حضرت باری‌تعالی نیز تحمل سختی‌ها و ظرفیت مقابله با ناملایمات است.[2]

بر «شرح‌صدر» ثمرات و فوایدی مترتب است که ادارهٔ امور را بر مدیرانی که از این ویژگی برخوردارند سهل و آسان می‌سازد. در راستای ارج نهادن به انسان‌ها در مراودات سازمانی و پاس داشتن منزلت آن‌ها به عنوان زیردستان، مشتریان یا همکاران، برخورداری از این ویژگی را ضروری می‌سازد و فقدان آن، جهت‌گیری و رویکرد سازمان و مدیریت را به‌سوی استبداد و خودرأیی منحرف می‌کند و درنتیجه ممکن است به جهت عدم تحمل آراء و عقاید دیگران، یک نوع مدیریت به «سبک دستوری»[3] بر سازمان حاکم گردد. سازمان‌ها در محیط متلاطم کنونی حاکم بر آنها، در صورتی می‌توانند به‌طور پویا و شتابنده تحقق اهداف سازمانی را دنبال نمایند که انسجام درونی و تطابق بیرونی را در دستورکار خود قرار دهند و این مهم وقتی اتفاق می‌افتد که تحمل ابهام را بالابرده و با تعامل مثبت و اثرگذار، بین اهداف فردی و سازمانی، ارتباط معنادار و قوی ایجاد نمایند. انتظار می‌رود مدیرانی که از «شرح صدر» برخوردارند، حائز ویژگی‌های ذیل باشند که مأخوذ از بیانات پیامبر اکرم ﷺ و همگی آنها از لوازم مدیریت است. موارد ذکرشدهٔ فوق در قالب نموداری نیز قابل ترسیم است:

۱. گشادگی چهره؛[4]

۲. عطوفت و لطف؛[5]

---

۱. الم نشرح لک صدرک، انشراح (۹۴): ۱.

۲. ربّ الشرح لی صدری و ...، طه (۲۰): ۲۵.

3. Athoritative style

۴. ما رأیت احداً اکثر تبسّما من رسول اللّه، محمدبن‌عیسی ترمذی، سنن ترمذی، صحح احمدمحمد شاکر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۴۰ ق، ج ۵، ص ۵۶۱.

۵. کان رسول اللّه من اشدّ النّاس لطفاً با النّاس، احمدبن‌عبدالله ابونعیم، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دارالکتاب‌العربی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۲۶.

۳. عیب پوشی؛[۱]

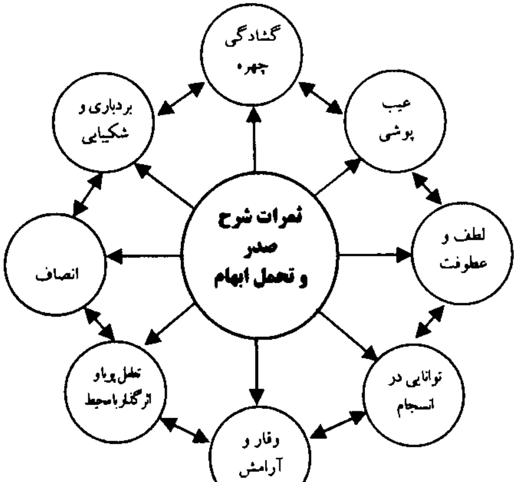
۴. بردباری، شکیبایی و فروبردن خشم؛[۲]

۵. انصاف؛[۳]

۶. آرامش و وقار؛[۴]

۷. توانایی انسجام‌دهی درونی؛[۵]

۸. تعامل پویا و اثرگذار با محیط[۶]




۱. مَن ستر اَخاه المسلم فی الدنیا ... ، ابوجعفربن‌یعقوب کلینی، پیشین، ج ۲، ص ۲۰۰.

۲. بُعثتُ للحلم، محمدباقرمجلسی، **بحارالانوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۰۰.

۳. کان رسول الله ﷺ یقسم لحظاته بین اصحابه، ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب کلینی، پیشین، ج ۸، ص ۲۶۱.

۴. مجلسه مجلس حلم و حیاء و امانة و ...، ابی‌جعفرمحمدبن‌علی‌بن‌الحسین قمی (شیخ صدوق)، **عیون اخبار رضا**، ترجمه حمیدرضا المستفید، تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۱۸.

۵. النبی ﷺ رقیق القلب رحیماً بکل مسلم ، **همان**، ص ۳۱۹.

۶. یحشر الجبّارون المتکبّرون یوم القیامة فی صدر الذّر ...، ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب کلینی، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۱.

## ٤. حاکمیت محبت بر مناسبات اجتماعی و سازمانی

شاید بتوان مدعی شد مهم‌ترین عاملی که در توسعه نظام اسلامی پیامبر ﷺ پایه‌گذاری کرد، عامل حسن خلق و رفتار توأم با رفق و مدارای پیامبر اکرم ﷺ بوده است[۱] تا جایی که قرآن اخلاق آن حضرت را «خُلق عظیم»[۲] قلمداد نموده و توجه و تکمیل شاخص‌های اخلاقی پیروان را یکی از فلسفه‌های اصلی بعثت ذکر نموده است.[۳] سرّ اینکه پیامبر ﷺ موفق به حکومت بر دل‌ها و تسخیر قلب‌های آنان شد، همین خوش‌خویی و عطوفت بی‌پایان آن حضرت نسبت به پیروان خود بود؛ حتی آن حضرت غیرمسلمانان را نیز مشمول لطف و کرامت خود می‌نمود و از این طریق، دل آنها را به اسلام متمایل می‌کرد و از این طریق بود که پی به حقانیت او برده و ایمان می‌آوردند. برخوردهای از سر رفق و محبت آن حضرت در معاشرت‌های اجتماعی، سازنده‌ترین عنصر در اصلاح جامعه و روابط و مناسبات اجتماعی بود. نوشته‌اند: پیامبر اکرم ﷺ دائم خوش‌رو و خوش‌خو و نرم بود؛ خشن و درشت‌خو نبود. آن حضرت سخت از غلظت‌های بی‌مورد و شدّت‌های نابجا پرهیز می‌کرد.[۴]

بخش اعظم توسعه و پیشرفت در عرصه‌های مدیریتی مبتنی بر تعالی انسانی و نیز توجه به ابعاد انسانی، مرهون تئوریزه کردن مبانی اسلامی بر محوریت نگاه به انسان، به عنوان تربیت و رشد اخلاق اسلامی است. خداوند، رسول گرامی اسلام ﷺ را رحمتی عام و فراگیر معرفی کرده است.[۵] در پیاده‌سازی احکام اسلامی و پی‌اندازی حکومت الهی و ادارهٔ

---

۱. فبما رحمة من اللّه لنت لهم و لو کنت فظّاً غلیظ القلب لانفضّوا من حولک، فاعف عنهم و استغفرلهم ...» آل عمران (۳): ۱۵۹

۲. خُلق عظیم، قلم (۶۸): ۴

۳. انّی بُعثت لاُتمم مکارم الاخلاق، **نهج‌الفصاحه**، پیشین، حدیث ۹۴۴

۴. کان دائم البشر، سهل الخلق، لیّن الجانب لیس بفظّ و لا غلیظ، ابوجعفرمحمدبن جریرالطبری، ابونصر الحسن الفضل، **مکارم الاخلاق**، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ ق، ص ۱۴

۵. و ما ارسلناک الّا رحمة للعالمین، انبیاء(۲۱): ۱۰۷.

جامعه برمبنای مدیریت اسلامی، مردم به چشم خود دیدند که پیامبر اسلامﷺ چه مشقت‌ها را متحمل می‌شد و با چه دل‌سوزی به هدایت و اصلاح جامعه اهتمام می‌ورزید تا آنجاکه خداوند می‌فرماید:

«پیامبری از بین خودتان به‌سوی شما آمد که رنج شما بر او دشوار است و علاقمند شماست و بر مؤمنان رؤف و مهر بان است».[1]

به‌جهت احتراز از اطناب و اینکه مطالب خارج از حوصله بحث باشد، تلاش می‌کنیم تا تعدادی از روایاتی که از آن حضرت در زمینهٔ حسن خلق، رفق و مدارا، اهتمام به انجام امور دیگران با روی گشاده، لطف و شفقت و اخوت و برادری وارد شده، ارائه نماییم، تا قدری به جایگاه این بحث در مدیریت اسلامی، اشاره کرده باشیم. پیامبر رحمت می‌فرمایند:

«آن‌کس که، نسبت به مردم رحمت ندارد، مورد رحمت الهی واقع نمی‌شود»[2]، «هر کس با امّت من ملایمت کند، خداوند با او ملایمت کند و هرکس امّت مرا در مشقّت اندازد، خداوند او را در مشقت اندازد»،[3] «مداراکردن با مردم اساس خردورزی است»،[4] «پروردگارم مرا به مدارا با مردم امر کرد؛ آن که مرا به انجام واجبات امر کرد».[5]

امیر المؤمنینؑ دربارهٔ وظایف ایمانی مسلمانان، از رسول خداﷺ نقل کرده است، برای هر مسلمان در برابر برادر مؤمنش ۳۰ حق وجود دارد که ناگزیر به ادای آن

---

۱. لقد جاء کم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتّم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم، توبه (۹): ۱۲۸.

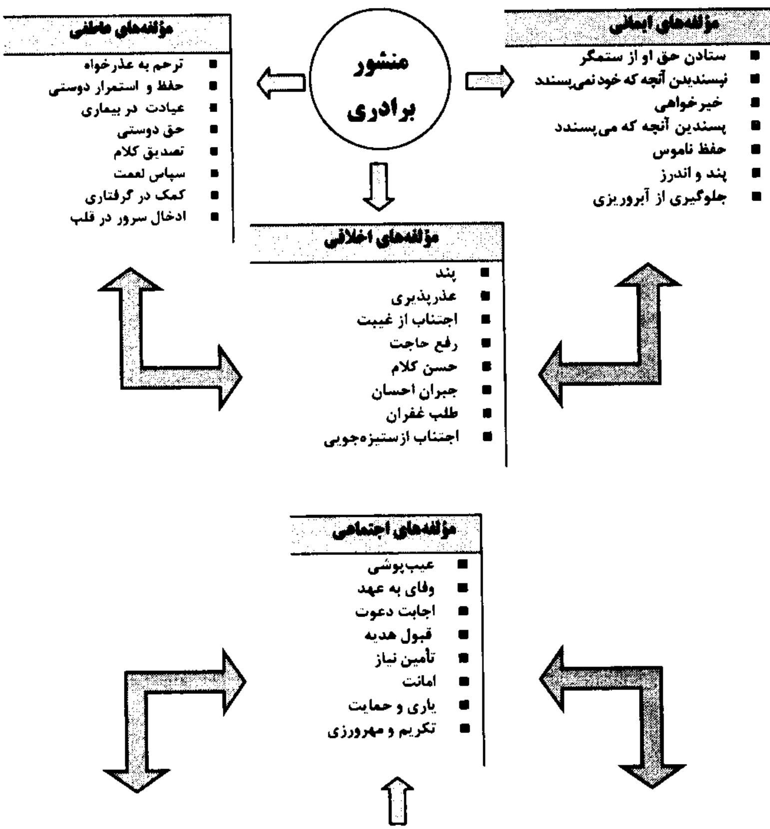
۲. من لا یرحم النّاس لا یرحم الله، ابوجعفربن محمدبن جریر طبری، پیشین، ج ۳، ص ۱۰.

۳. مَن رفق بامّتی رفق الله به و من شقّ علی امّتی شق الله علیه، محمدباقر شفتی، **تحفه‌الابرار**، تحقیق مهدی رجائی، اصفهان: کتابخانه مسجد سید، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۱۳.

۴. مداراة النّاس رأس العقل، جلال‌الدین سیوطی، **جامع‌الصغیر**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ ق، ج۲، ص ۳.

۵. اَمرنی ربّی بمدارة النّاس کما أمرنی بـاداء الفـرائض، محمـدبن‌الحسن الحر العاملی، **وسـایل‌الـشیعه**، بیروت: دارالحیاء التراث العربی، ج ۸، ص ۵۴۰.

می‌باشد.[۱] این توصیه‌ها می‌تواند به‌عنوان منشور برادری و ایجاد روابط مبتنی بر اخوت و صمیمیّت در سازمان‌های ما مبنای عمل قرار گیرد. حقوق ذکرشده در چهار محور اصلی به شرح زیر است:




۱. همان، ج ۸، ص ۵۵۰.

## اصول سیرهٔ مدیریتی پیامبر اکرم ﷺ

### ۱. استقامت در نیل به اهداف

برنامه‌ریزی و انجام بهینهٔ امور، ریشه در عاقبت‌اندیشی، تداوم و نظم منطقی دارد. این عوامل در حوزهٔ مدیریت و سازمان‌ها نیز از اهمیت بسزایی برخوردار است. آنچه در مدیریت اهمیت اساسی دارد، مداومت امور است نه صرفاً آغاز کردن آن‌ها. در اغلب موارد کارها خوب آغاز می‌شود، اما یا نیمه‌تمام می‌مانند و یا دچار فرجام نامطلوبی می‌شود. اعتلای ارزش‌ها و پیاده‌سازی اهداف بلند، مستلزم تلاش و جدّیت و استقامت بر آرمان‌هاست. آن‌گونه که به پیامبر اعظم ﷺ نیز این دستور صادره شده است: «استقامت کن، خودت و کسانی که پیرو تو هستند».[1] از این آیه استنباط می‌گردد نه‌تنها رهبران و مدیران باید در راه اهداف والا و آرمانی خویش استقامت داشته باشند، بلکه پیروان نیز بر این مهم توصیه شده‌اند.

از ابن‌عباس روایت شده که هیچ آیه‌ای شدیدتر و مشکل‌تر از این آیه بر رسول خدا ﷺ نازل نشد و به همین خاطر هنگامی که اصحاب آن حضرت از وی پرسیدند که چرا به این زودی موهای شما سفید شد، فرمودند: «سورهٔ هود مرا پیر کرد».[2] در تاریخ اسلام به مصادیق فراوانی برمی‌خوریم که گوشه‌هایی از «استقامت» پیامبر اعظم ﷺ را ترسیم کرده است: سال‌های اولیه دعوت، جریان شعب ابی‌طالب، جنگ احد، جنگ صفین و... که ذکر آن‌ها در این مختصر نمی‌گنجد تا جایی که کراراً از حضرت علی ؑ منقول است که می‌فرمودند: هنگامی که سختی شدت پیدا می‌کرد و ما به رسول خدا پناه می‌بردیم و کسی از آن حضرت به دشمن نزدیک‌تر نبود.

از مهم‌ترین نتایج و لوازم برخورداری از استقامت، مداومت و نظم در انجام امور اداری و مدیریت سازمان‌ها و نیز تمامی عرصه‌های اجتماعی، اتقان و استحکام امور، توجه به واقعیت‌ها،

---

۱. فاستقم کما امرت و من تاب معک، هود (۱۱): ۱۱۲.

۲. ابوعلی فضل‌بن‌الحسن طبرسی، **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۹۹.

جدیت در انجام کارها و به موقع انجام دادن آن‌هاست. برخی از روایات که از پیامبر اعظمﷺ در این موضوع مورد کنکاش قرار گرفته، ناظر است بر تأکید و توصیه بر تحقق اهداف فوق؛ که از جمله آن‌ها به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

«بهترین کارِها نزد خدا تداوم آن است اگرچه کم باشد».[۱]، «کارها و اعمال را باید به کمال و سرانجام رسانید»[۲]، «ای علی از دو خصلت بپرهیز: از تنگ‌حوصلگی و تنبلی که اگر تنگ‌حوصله بشوی هیچ حقی را نمی‌پذیری و اگر تنبل باشی حق هیچ‌چیز را ادا نمی‌کنی».[۳]

همچنین آن جناب بر اتقان و استحکام امور نیز اصرار می‌ورزیدند.[۴] بنابراین، آن حضرت از سرسری انجام دادن کارها و یا سرباز زدن و سهل‌انگاری، به‌شدت بیزار بودند و به اصحاب خویش و امت اسلامی و به تمامی انسان‌ها در همهٔ قرون و اعصار، انضباط، اتقان، استحکام، تداوم و استقامت در کارها را استقامت از جنس جهاد اکبر و استقامت از جنس جهاد اصغر، تا حصول نتایج قابل قبول، توصیه می‌فرمایند. فرآیند سیرهٔ مدیریتی نبوی در استقامت را با توجه به مقاطع مختلف زندگی آن حضرت می‌توان این گونه ترسیم نمود.[۵]

۱. مرحلهٔ الهام‌بخشی؛
۲. مرحلهٔ امیدبخشی؛
۳. مرحلهٔ قدرت‌بخشی؛
۴. مرحلهٔ آرام‌بخشی.

---

۱. اِنَّ احبّ الاعمال الی الله ادومها و اِن قلّ، رکن‌الدین عبدالعظیم‌بن‌عبدالقوی المنذری، الترغیب و الترهیب، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۱۳۰.

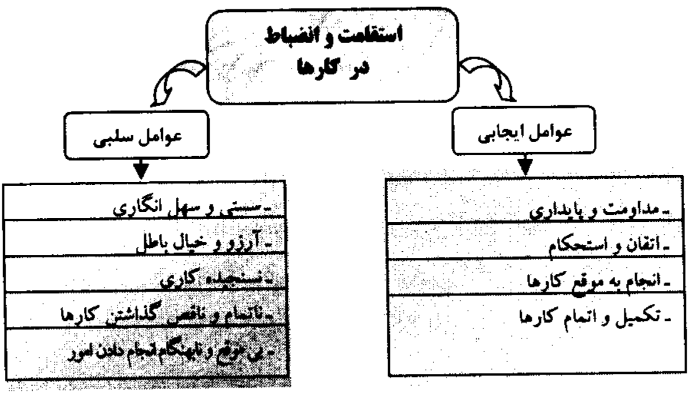
۲. الامور بتمامها و الاعماال بخواتمها، محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۷۷، ص ۱۶۵.

۳. الضّجر و الکسل فانّک ان ضجرتَ لم تصبر علی حقّ و ان کسلتَ لم تؤدّ حقاً، ابوجعفرمحمدبن‌جریر طبری، پیشین، ص ۴۳۴.

۴. اِذا عمل احدکم عملاً فلیتقن، ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب کلینی، پیشین، ج ۳، ص ۲۶۳.

۵. سازمان تحقیقات و مطالعات بسیج، **چکیده مقالات همایش پیامبراعظمﷺ**، بهمن ۸۵، ص ۲۴.

از چند حدیثی که در این مبحث ارائه گردید، نتایجی بر استقامت و انضباط، مترتب است که تحت عناوین ایجابی و سلبی در نمودار زیر ترسیم می‌گردد:




## ۲. مشورت و مشارکت جدایی‌ناپذیر مدیریت

از ویژگی‌های مهم اسلام، دستورات صریح و شفاف در زمینهٔ مشاوره با خبرگان در ادارهٔ جامعه و مدیریت بر سازمان‌ها، است. در مقاطع مهم و حساس تاریخ اسلام به‌ویژه در حیات پیامبر اعظم ﷺ که آن حضرت علی‌رغم ندی از قدرت‌غیبی، به‌عنوان یک اصل تربیتی که مدیران هیچ‌گاه خود را بی‌نیاز از آراء و عقاید دیگران ندانند، با اصحاب و صاحب نظران، مشورت می‌فرمود و آن‌ها را در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت می‌داد، تا جایی که مورخان، یکی از صفات پیامبر اسلام ﷺ را کثرت مشاوره دانسته‌اند:[1] در نبرد بدر، احد، احزاب و خندق،[2] در واقعه بنی‌قریظه و بنی‌نضیر،[3] در

---

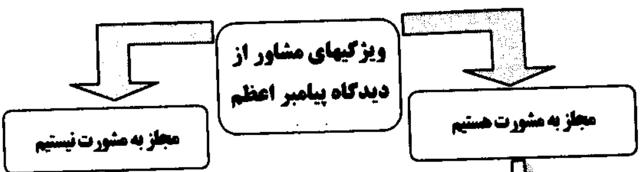
۱. کان رسول الله کثیر المشاوره لاصحابه، جلال‌الدین محمدبن احمد المحلی و جلال‌الدین عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر السیوطی، **تفسیر جلالین**، بی‌جا: دارالدعوه، ۱۳۵۰ق، ص ۹۴.

۲. محمدبن‌عمربن واقدی، **المغازی**، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: موسسه الاعلمی، ۱۴۰۹ه، ج ۲، ص ۴۴۴.

۳. جلال‌الدین عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکرسیوطی، **الدر المنثور فی التفسیر المأثور**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ه ج۲، ص ۹۰.

صلح حدیبیه[1] در فتح مکه[2]، در غزوهٔ طائف[3] و در غزوهٔ تبوک[4] و در موارد عدیده تصمیم‌گیری‌های حکومتی.

یکی از دلایل مهم توسعه جوامع، میزان توجه و بهره مندی آنها از دیدگاه‌های خبرگان و متخصصین است. متأسفانه باید اذعان نمود، ما در این جهت توصیه‌های رهبران دینی به‌ویژه پیامبر اعظم ﷺ را نادیده گرفته و بر انجام کارها توأم با خودرأیی تأکید می‌ورزیم. بدیهی است به همان میزانی که مدیران، خود را بی نیاز از نظرات کارشناسان بدانند، در به‌دست آوردن اطلاعات، شناخت مسائل، طرح‌ریزی و برنامه‌ریزی دچار اشتباه خواهند شد. راه برون‌رفت از این معضل، گردن نهادن بر توصیه‌های قرآنی، قول و فعل معصوم و نیز دانشمندان اسلامی و همهٔ عقلای قوم است. ضمن اینکه باید شرایط و ویژگی‌های طرف مشاوره را نیز مورد توجه قرار داد که در نمودار ذیل بدان اشاره می‌گردد:




مجاز به مشورت هستیم:

| ردیف | عنوان شاخص |
| --- | --- |
| ۱ | خدا ترس ( واجعل مشورتک من یخاف الله تعالی ) |
| ۲ | برخوردار از تقوای الهی ( شاور المتقین الّذین یوثرن الآخره علی الدنیا )[2] |
| ۳ | برخوردار از عقل و خرد ( استر شدوالعاقل ) |
| ۴ | دارای تجربه ( افضل مَن شاورتَ ذو التجارب ) |
| ۵ | اهل علم و برخوردار از تخصص ( شاور العلماء الصالحین ) |

مجاز به مشورت نیستیم:

| ردیف | عنوان شاخص |
| --- | --- |
| ۱ | ترس از غیر خدا (یا علی ! لا تشاورنّ جباناً) |
| ۲ | بخیل (و لا تشاورنّ بخیلاً) |
| ۳ | حریص (و لا تشاورنّ حریصاً) |
| ۴ | درغگو (و لا تشاورنّ الکذّاب) |
| ۵ | جاهل و احمق (و لا تشاورنّ احمق) |

---

۱. احمدبن‌محمد حنبل، **مسند ابن حنبل**، بی‌جا: دارالفکر، ۱۳۵۳ق، ج ۴، ص ۳۲۸.
۲. همان، ص ۳۲۸ـ۳۵۰.
۳. عزالدین‌ابوالحسن‌علی‌بن‌اثیر، **الکامل فی‌التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۷.
۴. حلبی، **السیرة الحلبیه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۲.

### ۳. ایجاد فضای نقادی و عدالت‌خواهی

شاخصه‌هایی همچون: عدالت سازمانی (که در سازمان‌ها عمدتاً با رویکرد «عدالت رویه‌ای»[1] ظهور و بروز پیدا می‌کند)، نقادی، نصیحت، تعامل و روابط متقابل شغلی، از جمله عواملی هستند که در منابع قرآنی و روایی بر آنها به‌شدت تأکید شده و به مواردی از آنها اشاره می‌شود. در بررسی احادیث، به نکته قابل توجهی که برخورد نمودیم، وقتی پیامبر اکرمﷺ مردم را به نقادی، اعتراض منطقی و نصیحت به یکدیگر توصیه می‌نمایند، بر نصیحت عامه نسبت به رهبران و مدیران نیز تأکید دارند و رمز آن این است که هیچ‌کس حتی رهبران دینی، بی‌نیاز از نصیحت و نقد منصفانه نیستند، بی‌شک این یکی از راه‌هایی است که می‌تواند موجب شود تا امور بر مدار صحیح و دقیق و منطبق بر عقل و حکمت بچرخد و راه خودکامگی و استبداد مسدود گردد. پیامبر اعظمﷺ فرمود:

> «سه خصلت است که قلب هیچ مسلمانی نباید دربارهٔ آن خیانت کند؛ خالص کردن عمل برای خدا، نصیحت پیشوایان (رهبران و مدیران) مسلمان، و همراه بودن با جماعت مسلمین».

رسول اکرمﷺ خود برترین مصلح ناصح بود. آن‌قدر در صلاح امت خود جدّ و جهد بلیغ داشت که مورد خطاب الهی قرار گرفت که چرا این‌قدر به خود سخت می‌گیرد؛ تا آنجاکه ترس آن می‌رفت آن حضرت از غصهٔ اینکه امتش گمراه شوند، جان شیرین خود را در این راه بگذارد:[2] حضرت علیؑ در توصیف سیرهٔ آن حضرت می‌فرمایند: مدیریت رسول خداﷺ بر پایه حق و عدل، استوار بود و کارگزاران خود را بدان فرمان می‌ داد.[3]

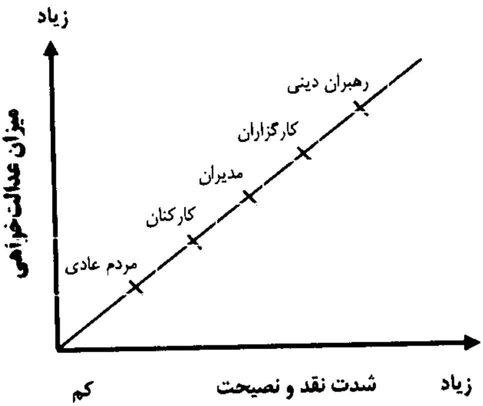
---

1. Procedural justice

۲. لَعَلّک باضع النَفسکَ الاّ یکونوا مؤمون، شعرا (۲۶): ۳

۳. سیرته القصد و سنته الرّشد و کلامه الفصل و حکمه العدل، **نهج‌البلاغــه**، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، خطبه ۹۴، ص ۱۷۷.

منابع اسلامی مشحون از آیات و روایاتی در زمینهٔ عدالت‌جویی، دادگستری، تحمل نقد و نصیحت و مواردی از این دست، می‌باشد. بی‌تردید هرچه به سطوح بالاتر مسئولیت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... توجه کنیم، بر میزان و اهمیت این عوامل افزوده می‌شود. در اینجا این ارتباط در نمودار زیر ترسیم شده است.




### ٤. بصیرت نافذ، فرجام‌نگری و عاقبت‌اندیشی

برخورداری مدیران از دو ویژگی بصیرت و فرجام‌نگری امور، آنها را قادر می‌سازد تا در محیط‌های متلاطم و چالشی کنونی، سازمان خود را با کمترین آسیب، رهبری و مدیریت نمایند. در اینجا برخی از مهم‌ترین اصولی که در این زمینه مبتنی بر دیدگاه‌های پیامبر اعظم ﷺ توسط محدثین ثبت شده، ذکر می‌گردد. مشی پیامبر اکرم ﷺ این‌گونه بود که قبل از اتخاذ تصمیم، اطلاعات کافی از موضوع مربوط را به‌دست می‌آورد. بدین معنی که با گماشتن افرادی به عنوان «عریف» که نقش دانا و شناسنده و نیز«نقیب» که نقش بزرگ قوم را داشتند، از آن‌ها گزارش تهیه می‌نمود. رسول خدا ﷺ در تصمیم‌گیری برای مسئله تدبّر و آینده‌نگری، اهمیت ویژه قائل بودند؛ بنابراین به حضرت علی ﷺ می‌فرمایند:

«من تو را سفارش و نصیحت می‌کنم به اینکه هر زمان تصمیم به انجام دادن کاری گرفتی، در عاقبت آن کار بیندیشی، چه اینکه اگر عاقبت آن رشد بود، انجام بدهی و اگر عاقبت آن کار گمراهی بود، از آن دست بکشی».[1]

رسول مکرم اسلامﷺ بر حفظ جهت‌گیری صحیح و نیز بر درستی عمل تأکید داشت، نه فراوانی آن، بنابراین اصرار داشت که پیروانش کارها را درست انجام بدهند، در این رابطه می فرمایند:

«از خدا درستی بخواهید و همراه آن، درستی عمل را درخواست نمایید».[2]

برخلاف آنچه که امروزه رایج است و بی‌آنکه در عاقبت امور بیندیشند و مقدمات و لوازم انجام کار را فراهم نمایند، تصمیمی را اتخاذ می‌کنند یا دست به اقدام مهمی می‌زنند و در توجیه آن به موضوع «توکل» اشاره می‌کنند، پیامبر اکرمﷺ پس از فراهم نمودن تمهیدات انجام امور، دستور می فرمودند اکنون بر خدا «توکل» نمایید؛ تا به پشتوانه‌ای قوی و بی‌مانند دست یابید. پیامبرﷺ در وصایای خود به ابوذر غفاری فرمود:

«یا ابوذر اگر دوست داری که نیرومندترین مردم باشی بر خدا توکل نما».[3]

پیامبر اکرمﷺ در عزل و نصب‌ها، بر «شایسته‌سالاری» تکیه می‌فرمود و این مهم را با کسب اخبار از راه‌های مختلف، محقق می‌ساخت.

سیرهٔ آن حضرت بر این امر استوار بود که هرگاه مسئولیتی به افراد می‌داد (کشوری یا لشکری) تحت عنوان فرمانده، استاندار، فرماندار، مبلّغ و مأمور مالیاتی و... قبل و حین آن، صلاحیت‌ها و عملکرد او را با شیوه‌هایی همچون: اختیار، مراقبت، حسابرسی،

---

۱. فانّی اوصیتک اذا انت هممتَ بامر فتدبّر عاقبته فانّ یک رشد فامضه و انّ یک غیاً فانته عنه، ابوجعفرمحمدبن یعقوب کلینی، پیشین، ج ۸، ص ۱۴۹.

۲. سلو اللّه السّداد و سلوه مع السدادسداد العمل، حسین‌بن محمدتقی نوری، **مستدرک الوسایل**، قم: آل‌البیت، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۱.

۳. یا اباذر اِنّ سرّک ان تکون اقوی النّاس فتوکل علی اللّه عزّوجّل، ابوجعفر محمدبن‌جریر طبری، پیشین، ص ۴۶۸.

حساب‌خواهی و با گماشتن عیون، بررسی می کرد و در صورت ابقاء شرایط، فرد مورد نظر ابقا می‌شد و گرنه اختیارات او را فسخ و از کار بر کنار می کرد.

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«هرگاه رسول خدا، سپاه را برای مأموریت می‌فرستاد و فرماندهی برای آن تعیین می کرد، برخی از افراد موثق و مورد اعتماد خود را (مخفیانه) بر او می‌گماشت تا رفتارش را زیر نظر گرفته و به پیامبر، گزارش نمایند».[1]

رسول خدا صلی الله علیه و آله آنگاه که معاذابن‌جبل را به عنوان فرماندار به یمن فرستاد دستورالعملی به او ابلاغ فرمودند که در قالب جدول زیر بدان اشاره می گردد.[2]

| ردیف | منشور مدیریت از منظر پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم |
|---|---|
| ۱ | پرهیزکاری و برخوردار بودن از تقوی الهی |
| ۲ | صداقت و راستگویی در گفتار |
| ۳ | وفای به عهد داشتن |
| ۴ | ادای امانت (می‌تواند به شایستگی‌های مدیران در انتصاب‌ها نیز ناظر باشد) |
| ۵ | خیانت در امانت نکردن (مسئولیت‌ها را به دید امانت دیدن و نه طعمه) |
| ۶ | نیک‌رویی و خوش گویی |
| ۷ | در سلام و احترام بر دیگران سبقت جستن |
| ۸ | مراعات حقوق همسایگان (همکاران) |
| ۹ | محبت به یتیمان |
| ۱۰ | اقدام و کردار خوب و صحیح داشتن |

۱. کان رسول اللّه اذا وجّه جیشاً فامّهم امیر بعث معه من ثقاله من یتجسّس له خبره، ابوالعباس عبدالله الحمیری، **قرب الاسناد**، قم: آل‌البیت، ۱۴۱۳ق، ص۱۴۸.

۲. اوصیک بتقوی اللّه وصدق الحدیث الوفاء بالعهد و اداء الامانة و ترک الخیانه و لین الکلام و بذل السّلام و حفظ الجار و رحمه الیتیم و حسن العمل و قصر الأمل و حسب الآخره و الجزع من الحساب و لزوم الایمان و الفقه فی القرآن و کظم الغیظ و حفظ الجناح، جعفرمرتضی‌العاملی، **الصحیح من سیره النبی الاعظم**، بیروت: دارالسیره، بی‌تا، ص ۲۶۰.

| | |
|---|---|
| ۱۱ | کوتاه کردن آمال و آرزوها (در جهت تنعم بیشتر از دنیا و ثروت‌اندوزی) |
| ۱۲ | در نظر گرفتن و توجه به روز قیامت |
| ۱۳ | ترس از حسابرسی روز قیامت |
| ۱۴ | برخورداری از ایمان و اعتقاد عمیق به حضرت باری‌تعالی |
| ۱۵ | برخورداری از قدرت تعقل و تفکر در قرآن مجید (فهم آموزه‌های قرآنی و به‌کارگیری آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی) |
| ۱۶ | اجتناب از بدخلقی (در محیط کار، خانه و اجتماع) |
| ۱۷ | احترام و محبت به مردم (مشتریان و ارباب رجوع) |

## نتیجه‌گیری

پرداختن به تمامی ابعاد سیرهٔ حکومتی و مدیریتی پیامبر اعظمﷺ بسیار دشوار است. آنچه در این مختصر به رشته تحریر درآمد، صرفاً به ابعادی از سیرهٔ حکومتی و مدیریتی پیامبر اکرمﷺ اشاره کرد؛ طراحی فرآیندهای کاری، اصول و قواعدی باید مورد توجه قرار گیرد، تا نتایج و پیامدهای ناشی از آن موجب رشد و تعالی و بهبود عملکرد گردد. از جملهٔ این عوامل تأثیرگذار، می‌توان از پایه‌گذاری نظام مشتری‌مداری مبتنی بر حسن اخلاق و حسن معاشرت، توجه به نظرات افراد و ایجاد زمینهٔ مشارکت با آن‌ها، زمینه‌سازی و ایجاد تمهیدات ساختاری، منابع و امکانات لازم جهت ادارهٔ هرچه بهتر سازمان‌ها، ایجاد فضای اخوّت و صمیمیت بین اعضا، فراهم نمودن زمینهٔ ابراز وجود، خلاقیت و نوآوری، برخورداری از بصیرت و عاقبت‌اندیشی، حاکمیت نظام شایسته‌سالاری و دانایی‌محوری و عواملی از این دست نام برد که در جهت رشد و شکوفایی سازمان‌ها و کرامت و تعالی انسان‌ها، نقش محوری و بی بدیل دارند و توسط رسول مکرم اسلامﷺ بر آن‌ها تأکید شد است. عمیقاً بر این باوریم که جوامع اسلامی و حتی جوامع غیراسلامی، با تمسک به قول و فعل پیامبر اعظمﷺ ــ و دیگر معصومین ــ در تمامی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی می‌توانند، به رشد، توسعه، تعالی و شکوفایی نائل شوند؛ طبیعی است سازمان‌ها و مدیریت نیز از این امر مستثنا نیستند.

## فهرست منابع

قرآن کریم

**نهج البلاغه**، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.

**نهج الفصاحه**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، قم: جاویدان، ۱۳۶۴

ابونعیم، احمدبن‌عبدالله، **حلیه اولیاء و طنات الاصفیا**، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.

ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن علی، **الکامل فی تاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.

التمیمی، الآمدی عبدالواحد، **غرر‌الحکم و درر‌الکلم**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۷ ق.

العاملی، جعفر مرتضی، **الصحیحی من السیره النبی الاعظم**، بیروت: دارالسیره، بی‌تا.

البستانی، بطرس، **القاموس المحیط**، بیروت: مکتبه لبنانی، ۱۹۹۳ م.

المنذری، رکن‌الدین‌عبدالعظیم‌بن‌عبد القویش، **الترغیب و الترهیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۸ ق.

الطبری، ابوجعفرمحمدبن جریر، **مکارم اخلاق**، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ ق.

الکلینی، ابوجعفرمحمدبن یعقوب ( ت ۳۲۸ ق )، **الکافی**، تهران: دارلکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.

الحمیری، ابوالعباس عبدالله، **قرب‌الاسناد**، قم: آل‌البیت، ۱۴۱۳ ق

الشعیری، محمدبن‌محمد، **جامع‌الاخبار**، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۲ ق.

المتّقی الهندی، علاءالدین‌بن‌حسام‌الدین، **کنزل‌العمّال فی الحادیث الاقول و الافعال**، بیروت: مؤسسه‌الرساله، ۱۴۰۹ ق.

پژوهشکده تحقیقات اسلامی، **رهیافتهایی از مکتب پیامبر اعظم ﷺ**، قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۸۵.

ترمذی، محمدبن‌عیسی، **سنن ترمذی**، صحح احمدمحمدشاکر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۴۰ ق.

جلال‌الدین محمدبن‌احمد المحلی و جلال‌الدین عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر السیوطی، **تفسیر جلالین**، بی‌جا: دارالدعوه، ۱۳۵۰ ق.

حلبی، **السیرة الحلبیة**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا

حنبل، احمدبن‌محمد، **مسند ابن‌حنبل**، بی‌جا: دارالفکر: ۱۳۵۳ه.

سازمان تحقیقات و مطالعات بسیج، **چکیده مقالات پیامبر اعظم ﷺ**، بهمن ۸۵

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر، **الدار المنثور فی‌التفسیر المأثور**، بیروت: دارالفکر،۱۴۰۳ ه.

سیوطی، جلال‌الدین، **جامع‌الصغیر**، بیروت: دارالفکر،۱۴۰۱ ق.

شیخ صدوق، ابی‌جعفرمحمدبن‌علی‌بن‌الحسین قمی، **عیون اخبار رضا**، ترجمه حمیدرضا المستفید، تهران: صدوق،۱۳۷۳.

شیخ مفید، ابی‌عبدالله‌محمدبن‌نعمان، **الاختصاص**، مصحح علی‌اکبر الغفاری، تهران: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.

شفتی، محمدباقر، **تحفه‌الابرار**، تحقیق مهدی رجائی، اصفهان: انتشارات کتابخانه مسجد سید، ۱۴۰۹ ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، **سنن النبی**، ترجمه عباس عزیزی، چاپ پانزدهم، قم: ۱۳۸۵.

طبرسی، ابوعلی‌فضل‌بن‌الحسن، **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**،بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.

مجلسی، محمد باقر، **بحارالانوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳، قمری .

مطهری، مرتضی، **ولاءها و ولایت‌ها**، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.

نوری، حسین‌بن‌محمدتقی، **مستدرک الوسایل**، قم: آل‌البیت، ۱۴۰۷ ق.

واقدی، محمدبن‌عمر، **المغازی**، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: موسسه‌الاعلمی، ۱۴۰۹ ه.

# سیاست در سنت و سیره نبوی؛
# مقایسه دو رویکرد

دکتر محمد منصورنژاد*

## مقدمه

مسلمانان در همهٔ اعصار با دو نکته لاجرم مواجه بوده‌اند: از سویی مثل سایر ملت‌ها و دولت‌ها برای تدبیر امور جمعی نیاز به سیاست‌ورزی، تأسیس حکومت و دولت، تشکیل قوای سه گانه و... داشته‌اند و از سوی دیگر به عنوان یک مسلمان، دغدغهٔ حجیت اقوال و اعمال خود را داشته‌اند و در این میان اسوه‌ترین و اجماعی‌ترین و اولی‌ترین شخص، رسول اکرم ﷺ بود که همهٔ مذاهب و فرق، اسلامیت خود را از طریق او می‌جستند و لذا در امور سیاسی نیز در قرون متمادی، شیعه و سنی با ارجاع به سیرهٔ نبوی و جانشینان او، به حل معضلات خویش می‌پرداختند.

اما در قرون اخیر و پس از پرسش‌هایی که مدرنیته فراروی مسلمانان نهاد، پیچیدگی‌ها و مطالبات جدید سیاسی، متفکران مسلمان را به چالش فراخواند و متفکران اسلامی یا باید به پرسش‌های عصر، مقتدرانه و معقولانه جواب می‌دادند و محتوا و قالب سیاست اسلامی را نسبت به سابق اصلاح می‌نمودند و یا اینکه به نفی

---

* مدرس و پژوهشگر حوزه و دانشگاه.

سیاست در سیرهٔ نبوی می‌پرداختند و یا بر قرائت سنتی از سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی تأکید می‌ورزیدند.

پاسخ به این پرسش که آیا سیاست نبوی جزئی از رسالتشان بوده است، می‌تواند مدل‌های مقبول و معقول از مردم‌سالاری دینی به دست دهد اما هنوز به‌درستی به مکانیزم جمع بین مردم‌سالاری با تدین پرداخته نشده است و شاید در ایران هنوز هم قوی‌ترین مباحث در این حوزه، مصاحبه‌های قریب به سه دههٔ قبل استاد مرتضی مطهری باشد.

در این نوشتار به‌صورت مشخص بدین پرسش اساسی پرداخته می‌شود که، آیا از سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی در میان مسلمانان برداشت واحدی وجود دارد؟ و پاسخ آن نیز که می‌تواند در قالب فرضیه‌ای مطرح شود آن است که، متأثر از گفتمان تجدد، مسلمانان از اجماع وجود سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی، در قرون اخیر به برداشت‌هایی نیز می‌رسند که سیاست جزء وظایف ذاتی رسالت نبوی نبوده است.

## تعاریف

### ۱. سنت و سیره

مراد از سنت نبوی در این نوشتار، مجموعه اقوال و نصوص[1] نبوی است که یا عیناً بخشی از شریعت اسلامی و یا بستر و مواد خامی برای تبیین و تحلیل مسائل شریعت اسلامی می‌باشد. البته با توجه به موضوع بحث، تأکید عمده در این مقاله بر آن بخش از سنت

۱. نص حداقل دارای دو معنای متفاوت است. در یک برداشت نص به معنای آنچه که صریح و واضح بوده و جز معانی واحد، احتمال دیگری ندارد، آمده که این معنا از نص در مقابل ظاهر، مجمل و تأویل‌شده در دلالت‌های الفاظ متون دینی کاربرد دارد. اما معانی دیگر نص که در میان نویسندگان جدیدتر متداول است، بر مجموعه متون دینی اعم از نص (به معنای قدیم)، ظاهر، مجمل، مبین و مؤول اطلاق می‌شود که در نظامی از روابط و ترکیب‌ها، معنایی خاص را تولید می‌کنند. معنایی که پیامی از خداوند را به همراه دارند داود فیرحی، **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام**، تهران: نی، ۱۳۷۸، صص ۵۲ ـ ۵۱. در مکتوب حاضر مراد از نصوص نبوی، نص در معنای دوم می‌باشد.

نبوی که صبغه سیاسی دارد، خواهد بود. در مورد سیره، به‌درستی گفته شده است که سیره درواقع، اصولی پایدار است که تعیین‌کننده سبک رفتار در یک حوزه معین باشد و به عبارت دیگر، سیره منطق عملی است. «سیر» به کنش، فعل، حرکت و راه رفتن، گفته شده و با اینکه سیره در عربی از همان ماده است، اما سیره یعنی نوع رفتن و سبک رفتار، چون مصدر نوعی (بر وزن فعله) است.[1] بنابراین، اگر سخن از سیره نبوی در حیطه سیاسی در میان است، شیوه، متد و سبک پیامبر در سیاست که از نوعی استمرار و مداومت برخوردار بوده و قاعده‌مند و ضابطه‌پذیر بوده و قابلیت تکرار دارد، مورد عنایت خواهد بود. به‌دلیل همین قاعده‌پذیری و الگوپذیری است که پیامبر برای مسلمانان از نگاه قرآنی «اسوه حسنه»[2] می‌باشد و البته اسوه بودن پیامبر ابعاد مختلفی دارد که بُعدی از آن به تدبیر امور سیاسی ایشان بازمی‌گردد. سیره پیامبر در دو سطح متفاوت قابل بحث است: اول: سیره فردی، که به خصوصیات اخلاقی و شخصیتی پیامبر مربوط است؛[3] و دوم: سیره جمعی، که به ابعاد اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... نظر دارد.

### ۲. سیاست

از واژه و اصطلاح سیاست تعاریف بسیاری مطرح شده و اجماع نظری نیز پیرامون آن وجود ندارد. از این‌رو، در ادامه به طرح تعریفی که نسبتاً ذوابعاد از این مفهوم است، بسنده می‌شود. «موریس دوورژه» معتقد است:

> «جوهره سیاست، طبیعت خاص، و معنی حقیقی آن این است که همیشه و همه‌جا ذوجنبتین است. تصویر ژانومی، خدای دوچهره و مظهر حقیقی دولت است. زیرا ژرف‌ترین واقعیت سیاسی را بیان می‌کند. دولت و به‌صورت وسیع‌تر

---

۱. مرتضی مطهری، سیری در سیرهٔ نبوی، تهران: صدرا، ۱۳۶۱، ص ۱۱.

۲. احزاب، (۳۳): ۲۱.

۳. مصطفی دلشاد تهرانی، سیره نبوی ـ منطق عملی، دفتر اول: سیره فردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.

قدرت سازمان‌یافته در یک جامعه، همیشه و همه‌جا در عین حال که ابزار تسلط برخی از طبقات بر طبقات دیگر است و طبقات مسلط به سود خود و به زیان طبقات زیر سلطه از آن استفاده می‌کنند، وسیله‌ای است برای تأمین نوعی نظم اجتماعی و نوعی همگونی کلیه افراد در اجتماع، در جهت مصلحت عمومی. سهم این یا آن عمل بر حسب ادوار، موقعیت‌ها و کشورها تغییر می‌کند، ولی همیشه این دو با یکدیگر همزیستی دارند».[۱]

## ۳. رویکردها دربارهٔ سیاست نبوی

اگر پرسش اساسی آن باشد که، آیا سیاست از وظایف جوهری و اساسی دین و جزئی از رسالت پیامبر خدا بوده است یا خیر؟، در یک پاسخ ثنایی، دو جواب بیشتر نمی‌توان داد: اول؛ سیاست جوهره دینی ندارد و لذا جزء رسالت نبوی نبوده است؛ دوم؛ سیاست جوهره دینی داشته و جزئی از رسالت رسول اکرم ﷺ بوده است.

هر دو پاسخ مطرح‌شده، که هریک به عنوان یک رویکرد در این نوشتار مورد توجه قرار می‌گیرند، جانب‌داران جدی در جهان اسلام دارند. برای ارزیابی تطبیقی برداشت‌های اهل سنت با شیعه از یک طرف، مقایسهٔ و رویکرد اول با دوم از طرف دیگر، از هر رویکرد دو متفکر (یکی شیعه و دیگری سنی) به عنوان نمایندگان این رویکردها و تلقی‌ها انتخاب شده و پس از طرح دیدگاه‌ها به ارزیابی نهایی پرداخته می‌شود.

نمایندگان رویکرد اول (جدایی دین و سیاست)، از اهل سنت، «علی عبدالرازق» مصری است که با کتاب «الاسلام و اصول الحکم» در میان اهل سنت طرح نویی درانداخته و گفتمان حاکم خلافت را به چالش کشانده است و از شیعه دکتر «مهدی حائری» است که در کتاب «حکمت و حکومت»، گفتمان جمهوری اسلامی ایران را به نقد کشانده و از مردم‌سالاری محض دفاع نموده است.

---

۱. موریس دوورژه، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸، ص ۹.

نمایندگان رویکرد دوم (تلازم دین و سیاست)، از اهل سنت، امام محمد غزالی است، که در اهمیت و وثاقت کم‌نظیر او گفته شده که «لو کان نبی بعد النبی لکان الغزالی». اگر پیامبری خاتم قرار بود بیاید، او می‌بایست غزالی باشد. او در کتاب‌های مختلفش مباحث سیاسی را طرح کرده است. از جمله «الاقتصاد فی الاعتقاد» و «فضایح الباطنیه» که گزیده‌ای از آن مباحث در این مکتوب مورد مراجعه خواهد بود.

و از شیعه، استاد مرتضی مطهری است که در طرح مسائل دینی و اعتقادی و معنوی برجستگی‌های خاص خود را دارد و به‌قدری اتصال سیاست و رسالت برایشان مسلم و قطعی است که این مدعا را به بحث نگذاشته و تنها در برخی آثارش به برخی از ویژگی‌ها، خصایص و شرایط رهبری سیاسی حضرت رسول پرداخته است. در ادامه به‌اجمال هر رویکرد از سوی متفکرین شیعی و سنی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## رویکرد انفصال سیاست و رسالت

### ۱. سیاست نبوی از نگاه علی عبدالرازق[1]

«عبدالرازق» (متولد ۱۸۸۸ م.)، متفکر مصری، اولین بار در تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، از این اندیشه دفاع کرد که خلافت بر اثر ضرورت‌های متغیر اجتماعی تحمیل شده و بیشتر نهادی تجربی است تا منصبی دینی که توسط متون مقدس به‌خوبی تعریف شده باشد. او به‌سبب این اعتقاد که به‌صورت شفاف، دقیق و مشخص در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» (۱۹۲۵ م.) آمده است، از سوی محکمه شرع مجرم شناخته شد و از عنوان شیخ و تمامی مناصب مربوط عزل شده و نهایتاً به خلع لباس سنتی «شیخ» محکوم شد. عصاره دیدگاه عبدالرازق در کتاب یادشده پیرامون سنت و سیره نبوی و حکومت و سیاست که در فصل دوم بحث و تحت عنوان «اسلام و حکومت» آمده را به شکل زیر می‌توان تلخیص نمود:

---

۱. برای دیدن مباحث مطرح شده ر.ک: علی عبدالرازق، **اسلام و مبانی قدرت**، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۰؛ و محمد منصورنژاد، «اسلام و مبانی قدرت»، **نشریه راهبرد**، ش ۲، ۱۳۸۱.

۱. شک نیست که حکومت نبوی با حکومت دنیوی و با مظاهر قدرت پادشاهی شباهت‌هایی داشت. اولین مثالی که به ذهن خطور می‌کند، از میان فعالیت‌های دولتی که در زمان پیامبر ﷺ بارز شد، جهاد است، اما دعوت دینی جز با زبان، انگیزش دل‌ها از طریق اقناع، و تأثیری که بر حساسیت مردم گذاشته می‌شود، صورت نمی‌گیرد. لذا از آیات مختلف[1] نتیجه‌گیری می‌کند که رسالت محمد ﷺ همانند رسالت پیامبران پیش از او، با اقناع و پند و اندرز انجام می‌شود و نه با خشونت و زور. بنابراین، چنانچه پیامبر ﷺ به زور و اجبار تمسک می‌جست، این شیوه دعوت به دین و ابلاغ رسالتش به مردم نبود. می‌توان به جهاد، کارهای مالی (جمع‌آوری زکات، جزیه، غنایم و...) و تدبیر امور دولتی را نیز افزود. اما از نگاه عبدالرازق، اگر این نمونه‌ها دیگران را مطمئن سازد که پیامبر هم رسول خدا ﷺ بود و هم شاه، این پرسش جای طرح دارد که، آیا تأسیس دولت اسلامی و دستیابی به آن به هر قیمتی، خارج از مرزهای رسالت پیامبر ﷺ بوده است؟ یا برعکس، در چارچوب پیامی بوده که خداوند به او وحی کرده است؟

نظر این متفکر اهل سنت آن است که تأسیس دولت نبوی اقدامی متفاوت از دعوت اسلامی و خارج از مرزهای رسالت است و پرسش‌های او از معتقدان به رسالت سیاسی پیامبر آن است که، اگر پیامبر ﷺ دولتی تأسیس کرد، یا دست‌کم تأسیس آن را آغاز کرد، به چه دلیل این دولت فاقد اکثر ارکان دولت طبق عرف زمان بود؟ به چه دلیل موفق به شناخت شیوه این دولت در نصب قاضیان و والیان نشده‌اند؟ چرا او به اتباع خود، اصول کشورداری و قواعد مراجعه به آراء عمومی را توضیح نداده است؟ چرا او علما را در امر نظام حکومتی در زمان خودش به تردید و دودلی افکنده است؟

۲. در بخش دیگر عبدالرازق به‌نحو زیر مدعایش را پی‌می‌گیرد که برای مواجه نشدن با مشکلات و پرسش‌ها راه این است که بپذیریم پیامبر اکرم ﷺ فقط رسولی

---

۱. بقره (۲): ۲۵۶؛ نحل (۱۶): ۱۲۵؛ غاشیه (۸۸):۲۲ ـ ۲۱ و آل‌عمران (۳):۲۰.

بوده که پیام دینی را ابلاغ کرده و هیچ تمایلی به قدرت نداشته است. و البته باید دانست که پیامبری در ذات خود، برای پیامبرﷺ نوعی از اقتدار اعمال قدرت بر مردمش را ایجاب می‌کند، لیکن این به اقتدار و قدرتی که روسای دنیوی (ملوک) بر اتباع خویش دارند، شباهت ندارد.

از این‌رو، نباید اقتدار پیامبری و اقتدار رئیس دنیوی را خلط کرد. اقتدار پیامبر، معنوی و منشأ آن ایمان دل است. تواضع در برابر این اقتدار کاملاً صادقانه است و موجب تواضع جسم می‌شود. اما اقتدار حاکم، مادی است. این اقتدار بی‌آنکه با دل‌ها رابطه‌ای پی برقرار کند، به تواضع جسم منجر می‌شود. اقتدار نخست معطوف به هدایت و راهنمایی مردمان از سوی خدا است و اقتدار دوم مربوط به تدبیر کارهای حیاتی امت و آبادی زمین. آن در خدمت دین است و این در خدمت دنیا. آن در خدمت خدا است و این در خدمت مردم. آن اقتدار دینی است و این اقتدار سیاسی. این دو چقدر از هم دورند. بین سیاست و دین چقدر فاصله است!

عبدالرازق آیات قرآنی از قبیل «پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است»[1] و «هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد»[2] را نیز در راستای اقتدار معنوی و دینی پیامبر تفسیر می‌کند. عبدالرازق حتی معتقد است که ظواهر قرآن مجید مؤید این قول است که پیامبر به قدرت سیاسی هیچ توجهی نداشته است. آیات قرآن بر این امر متمرکز است که عمل معنوی پیامبر از حدود ابلاغ پیام تجاوز نمی‌کند.[3]

براساس این برداشت، قرآن به‌صراحت رد می‌کند که پیامبر نگهبان، وکیل، جبار یا سلطه‌گر است و نیز رد می‌کند که پیامبر برای اینکه مردم مؤمن شوند، از زور استفاده

---

۱. احزاب (۳۳):۶.

۲. احزاب (۳۳):۳۶.

۳. نساء (۴): ۸۰؛ انعام (۶): ۶۷ ـ ۶۶؛ یونس (۱۰): ۹۹ و ۱۰۸؛ اسراء (۱۷):۴۵.

کند. کسی که نگهبان و سلطه‌گر نیست، پس ملک (رئیس دنیوی) هم نیست، چراکه سلطه فراگیر و قدرت و اقتدار نامحدود از لوازم هر قدرت دنیوی است. و از نگاه او، قرآن تصریح می‌کند[1] که محمد ﷺ هیچ حقی به‌جز حق پیامبری بر امتش ندارد.

عبدالرازق معتقد است که در سنت نبوی دلایل قاطع بر مدعایش دارد. به عنوان مثال، وقتی مردی به نزد پیامبر ﷺ آمد، دچار لرزش شدید و هراس شد، پیامبر ﷺ به او فرمود: آرام بگیر، زیرا من نه ملکم و نه جبار، من فقط پسر زنی قریشی‌ام که گوشت نمک‌سود می‌خورد.

۳. اما اگر از عبدالرازق از قضاوت در زمان پیامبر پرسیده شود نیز او بر این باور است که، وضع قضاوت در آن زمان در هاله‌ای از آشفتگی و ابهام است. البته شک نیست که قضاوت به معنای داوری کردن و حل و فصل منازعات، در زمان نبی وجود داشته است. اما درنتیجهٔ تحقیقات در موضوع دریافته شد که نه فقط قضاوت، بلکه اعمال و وظایف اساسی هر حکومتی در زمان پیامبر نیز روشن و تک‌معنایی نبوده است. درنتیجه، وضعیت قضاوت در آن عصر از هر جهت سرشار از عدم وضوح و ابهام است، تا آنجاکه پژوهشگر نمی‌داند که آیا پیامبر افراد دیگری را به امر قضاوت گماشته است یا نه؟

## ۲. سیاست نبوی از نگاه مهدی حائری[2]

مهدی حائری یزدی دانش‌آموخته حوزه‌های علمیه قم و نجف و نیز فارغ‌التحصیل رشته‌های جدید آکادمیک در فلسفه، صاحب کتاب «حکمت و حکومت»، مباحث، مسائل و پرسش‌های اساسی را درباره سیاست در ابعاد فلسفی، کلامی، حقوقی و فقهی

---

۱. اعراف (۷): ۱۸۸؛ هود (۱۱): ۱۲؛ رعد (۱۳): ۷؛ کهف (۱۸): ۱۱۰؛ حج (۲۲): ۷۰ و فصلت (۴۱): ۶.

۲. برای دیدن مباحث مطرح‌شده ر.ک: مهدی حائری یزدی، **حکمت و حکومت**، انگلستان: شادی، ۱۹۹۵؛ و محمد منصورنژاد، مقاله سیری در اندیشه سیاسی آیت‌الله مهدی حائری یزدی، **مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی مردم‌سالاری دینی**، تهران: عروج، ۱۳۸۲.

مطرح می کند که بعضاً در نوع خود بدیع و شایسته تأمل، نقد و ارزیابی‌اند. در ضمن مباحث «حکمت و حکومت» به رابطه سیاست و دیانت در سنت و سیره نبوی نیز پرداخته است، که نکات عمده دیدگاه ایشان را می‌توان به‌نحو زیر تلخیص نمود:

۱. براساس آیه ۲۵ سورهٔ حدید، فرستادن رسولان تنها به خاطر تعلیم وآموزش عالی عدالت است تا مردم در این آیات، به بینات و رهنمودهای کتبی و معیارها و میزان‌های عدالت آگاهی یابند و تعقل خود را سرشار سازند. آنگاه خود به عدل و داد، قیام آگاهانه نمایند. بنابراین معلوم می‌شود، قیام به عدل واجرای عدالت و انتظامات که دقیقاً به معنای برقراری یک حکومت مسئول برای تدبیر امور مملکتی است، به عهده خود مردمان واگذار شده است و وظیفه اجرایی آن، در شأن و مقام و منزلت رفیع این رهبران نیست؛ زیرا مرحله اجرا، تکالیف عدل که همان سیاست و تدبیر امور و آیین کشورداری است، مطلبی نیست که بتوان از تحلیل و تجزیه ماهیت نبوت و امامت به دست آورد، یا از لوازم ذاتی آنها استنباط نمود. تمام امور مربوط به تدبیر منزل یا سیاست مدن و آیین کشورداری از موضوعات و رخدادهای فرعیه‌اند که شأن انبیا و مرسلین و امامان نیست که مداخله و تعیین موضوع نمایند.

۲. نبوت و رسالت که به معنای ابلاغ و تعلیم ارادت تشریعی و نظام قانونگذاری الهی به مردم است، اگر توأم با وظیفه اجرا و مسئولیت تحقق این فرامین، آن هم با قوه قهریه از سوی هیئت حاکمه بوده باشد، دیگر مسئولیتی برای مکلفین تصور نخواهد شد. آیات بینات قرآن کریم نیز صراحتاً مرز وظایف انبیاء عظام را تبیین و تعیین فرموده و در جملات گاهی حصر و گاهی مثبت و گاهی منفی همچون «و ما علی الرسول الا البلاغ» و «انما انت مذکر» ... رابطه بسیار ظریف وحی و نبوت با مردم را چنان اعلام و تکرار نموده است که هیچ‌جای شبه و تردیدی در میان نیاید. «فذکر انما انک مذکر»، یعنی وظیفه پیامبرﷺ تذکر و هشدار دادن است،[1] نه اعمال قدرت و سلطنت (ولایت). آیات دیگری نیز وظیفه پیامبرﷺ را در

۱. لست علیهم بمصیطر، سوره غاشیه (۸۸):۲۲.

ابلاغ و آموزش اوامر و نواهی بسنده می کنند. اما اینکه مشاهده می کنیم مثلاً پیامبرخاتم ﷺ علاوه بر مقام والای پیامبری عهده‌دار امور سیاسی و کشورداری نیز بوده‌اند، باید بدانیم که این مقامات سیاسی به این دلیل که از سوی مردم بر مقام پیشین الهی آنها وارد شده و به مناسبت ضرورت‌های زمان و مکان، بدون آنکه خود درصدد باشند این مقام به آنان عرضه گردیده، نمی‌توانند جزئی از وحی الهی محسوب شوند.

همان‌گونه که از آیه: «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره»[1] استفاده می‌شود، چنین نیست که این رهبری سیاسی پیامبر بخشی از مأموریت و رسالت پیامبر اکرم ﷺ شمرده شود و این خود مهم‌ترین نشانه آن است که نه‌تنها حکومت و آیین کشورداری از حوزه رسالت و پیامبری خارج است، بلکه مقام زمام‌داری و رهبری سیاسی پیامبر تا آنجاکه مربوط به اجرائیات و دستورات عملی و انتظامی روزمره مردم بوده، از طریق انتخاب و مبایعت مردم به وجود آمده و در زمره وحی الهی به حساب نیامده است.

۳. نبوت و امامت اصولاً با هر نوع از انواع حکومت‌ها و رهبری‌های سیاسی متفاوت است و در عناصر تحلیلی نبوت و امامت به کوچک‌ترین چیزی که بتوان سیاست را از آن استخراج و استنباط نمود، برخورد نمی‌شود، بلکه تفاوت میان این دو، تفاوت میان امور الهی و امور خلقی و مردمی است، چراکه آن یکی از علم فعلی عنایی و ربوبی برخاسته و آن دیگر صرفاً یک پدیده مردمی و اعتباری است.

۴. زمام‌داری سیاسی رسول اکرم ﷺ جزء مأموریت‌های پیامبر ﷺ نبوده است و حضرتشان پیش از بیعت برای زمام‌داری، پیامبر خدا بوده‌اند. این شرایط سیاسی روزمره زمان و مکان بود که مردم را به راهنمایی عقلی عملی‌شان وادار به این ابتکار شایسته نمود و شخص پیامبر اکرم ﷺ را برای تشکیل حکومت الهی برگزیدند و پس از انجام این گزینش مردم، خداوند این عمل شایسته و پسندیده مردم را مورد توشیح و رضامندی قرار داده است.

---

۱. فتح (۴۸): ۱۸.

از آنجاکه دکتر حائری در گفتمان تفکر شیعی موضوع را پی می‌گیرد نتایجی را که از نبوت و رسالت در تعامل با سیاست استنباط نموده‌اند، عیناً به حیطه امامت نیز تعمیم می‌دهند و زمام‌داری سیاسی را جزء وظایف امامان نمی‌دانند، چه برسد به آنکه از آن طریق به غیر امامان نیز تسری یابد.

## ۳. ارزیابی رویکرد انفصال

۱. نماینده سنی این رویکرد، عبدالرازق، و نماینده شیعی این نگاه، مهدی حائری، در این نکته اشتراک‌نظر دارند که ماهیت دین با دنیا، حکومت با دیانت و رسالت با سیاست متفاوت است. و به‌نظر آنها گر چه در سیره پیامبر ﷺ ورود به قدرت دیده می‌شود، اما این امر جزء وظایف آسمانی و رسالت نبوی نبوده است.

۲. هر دوی اینها برای تبیین مسئله و نفی باورهای متدینان، از قرآن و سیره نبوی و نیز عقل، به عنوان منبع استدلال بهره گرفته‌اند. به عبارت دیگر در مدلل نمودن مدعا، از منابع اصلی درون‌دینی بهره گرفته‌اند.

۳. هر دوی اینها گرچه از دانش‌آموختگان حوزوی بودند و با ادبیات گفتمان سنتی دینی آشنا بودند، اما به جهت آشنایی و مواجهه با اندیشه‌های تجدد و خصوصاً مردم‌سالاری غرب، به‌نحوی متأثر از آن فضا، بر گفتمان سنتی حوزوی شوریدند و مباحث سیاسی درون‌دینی را قانع‌کننده تشخیص ندادند. چه‌بسا بتوان گفت که فلسفه سیاسی حائری کاملاً با مبانی مدرن و اندیشه تجدد قابل ارزیابی و مطابقت است.

۴. در عین حال تفاوت برداشتی نیز در این رویکرد دیده می‌شود. از جمله آنکه علی عبدالرازق سعی دارد قدرت سیاسی نبوی را در ذیل اقتدار معنوی ایشان تفسیر نموده و مثلاً جهاد را نیز به عنوان یک پدیده تفسیر معنوی کند، اما حائری، با طرح قرارداد و بیعت، رفتار سیاسی نبوی را تعلیل بیرونی، دنیایی و عرفی می‌نماید.

۵. درمجموع تمام تلاش علی عبدالرازق در جهت نفی خلافت پس از پیامبر به عنوان یک پدیده دینی و آسمانی است ولی مهدی حائری، تمام تلاشش به‌نوعی نفی جمهوری اسلامی است که مقصودش را نیز برخلاف روند جدی، محکم و علمی کتاب، با لحنی تند و در قالب بیانیه‌ای سیاسی در اواخر کتاب بیان می‌کند.

۶. اگر از نقیصه سیاست‌زدگی چند صفحه آخر کتاب «حکمت و حکومت» بگذریم، بقیه مباحث کتاب در یک نگاه بین‌رشته‌ای، مسائل اساسی سیاست را به بحث گذاشته و با طرح بحث مالکیت مشاع سعی در تأسیس فلسفه سیاسی خاص دارد، درحالی که کتاب «الاسلام و اصول الحکم» علی عبدالرازق، هرگز چنین استحکام و بداعتی را ندارد.

## رویکرد اتصال سیاست و رسالت

### ۱. امام محمد غزالی و سیاست نبوی[1]

محمد غزالی(۵۰۵ ـ۴۵۰ هـ ق) از علمای خراسان که در عصر خلافت عباسی و در مقطع سلطنت سلجوقی‌ها در ایران می‌زیست و با خلافت و دربار نیز رابطه حسنه داشت (جز یک‌دهه عزلت که سیاست‌گریز بود). در آثار متعددی به سیاست پرداخته که می‌توان از میان آنها مباحث سنت و سیره نبوی را نیز استنتاج نمود.

۱. غزالی اتصال و تلازم دین و سیاست را قطعی دانسته و مفروض می‌گیرد و لذا به مباحث مربوط به دین و سیاست پس از این پیش‌فرض می‌پردازد، از نگاه غزالی سیاستمداران و سطوح سیاست واجد مراتبند و بالاترین سطح سیاست را باید از عالی‌ترین مقامات دینی، یعنی انبیا جست. به عبارت واضح‌تر او سیاست را در چهار مرتبه دسته‌بندی می‌کند، که مرتبه اول و اعلی مرتبه آن‌ها، سیاست انبیاست. و حکم ایشان هم بر خواص و هم بر عوام، و هم در ظاهر و هم در باطن جاری است. (سپس سیاست خلفا، سلاطین و ملوک، دیگر سیاست علما و نهایتاً سیاست واعظان). با این وصف رسول اکرم نه‌تنها رسالت سیاسی دارند، بلکه بالاترین سیاست‌ها نیز خاص ایشان است.

۲. درگفتمان اهل سنت، بحث خلافت پس از حضرت رسول بسیار مهم قلمداد می‌گردد. اما این تفکر نیز براساس مفروض غیر قابل تردیدی بنا شده است که سیاست

---

۱. محمد منصورنژاد، بررسی تطبیقی تعامل مردم و حال از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی، قم: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.

از وظایف و شئون و مناصب نبوی است و لذا خلفا، خلیفةالرسول هستند و جانشینان او تلقی شده و به‌دنبال احیای سنت نبوی‌اند. در این برداشت نه‌تنها چنانچه غزالی در فصل دوم کتاب اربعین ذیل اصل دهم می‌نویسد: «سرمایه سعادت و کلید خوشبختی پیروی از سنت و اقتدار به روش حضرت رسول اکرم ﷺ است. در تمام حرکات و سکنات و کارهایی که از او سر زده است حتی در کیفیت غذا خوردن و به‌پاخاستن و ایستادن و خوابیدن و سخن گفتن او»، بلکه درگفتمان غالب و حاکم بر اهل سنت، حتی سنت سیاسی خلفای اربعه نیز قابل تبعیت و پیروی است و لذا به شیوه گزینش خلیفه از سوی خلفا استشهاد می‌گردد. گرچه منابع اصلی مرجعیت در این مذهب، قرآن، سنت اجماع و قیاس‌اند. البته نگاه واقع‌گرایانه غزالی سبب می‌شود که با توجه به مسائل عصر خویش، در کنار خلافت به عنوان الگوی اصلی حکومت، به‌نحوی سلطنت (سلجوقی) را نیز توجیه شرعی نموده و مشروع قلمداد کند.

۳. از نگاه غزالی ضرورت امام و رهبر از نگاه دینی برای جامعه اسلامی نیز اجماع همه مسلمانان است، از این‌رو به صدر اسلام استشهاد می‌کند که صحابه به‌سرعت بعد از وفات پیامبر، برای نصب امام اقدام کردند و آن را امر مفروض، محتوم، واجب و فوری تلقی نمودند. به عبارت دیگر برخلاف گفتمان شیعی که در وجوب امامت از سوی خداوند برای حفظ قوانین شرع از تغییر و زیادی و نقصان، استدلال می‌کنند غزالی متناسب با باورهای اهل سنت تعیین حاکم و حکومت را حق مردم می‌داند و لذا به اجماع امت در صدر اسلام در تعیین خلیفه ارجاع می‌دهد.

## ۲. مرتضی مطهری و سیاست نبوی[1]

در بین متفکران معاصر، اندیشه استاد مطهری عمق و غنای ویژه‌ای دارد که می‌توان به‌صورت شفاف‌تری مقصود از وجود تلازم سیاست با دیانت را در سنت و سیره نبوی

---

۱. از آنجاکه استاد مطهری به‌صورت متمرکز و در یک منبع به مباحث سیاسی نپرداخته‌اند؛ لذا منابع متعدد مورد استفاده از ایشان در متن مورد اشاره قرار گرفته‌اند. در این زمینه همچنین ر.ک. نجف لک‌زایی، **اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

استنباط نمود، از استاد در موضوع مورد بحث (سیاست در سیره نبوی) اثر مستقلی، آن هم به قلم ایشان در اختیار نیست و از این‌رو با مراجعه به چند منبع عصاره دیدگاه استاد، به عنوان نماینده تفکر شیعی در ۹ رویکرد تلازم دین و سیاست مطرح می گردد.

۱. در کتاب امامت و رهبری، جلسه اول می‌خوانیم که پیغمبر به‌واسطه خصوصیتی که در اسلام بود و به حکم قرآن و به حکم سیره خودشان، دارای شئون متعددی بودند. مجموعه شئون پیامبر ﷺ در سه سطح قابل طرح‌اند: اول: پست پیامبری، یعنی آورندهٔ احکام و دستورات الهی؛ دوم: منصب قضا، که آن حضرت قاضی میان مسلمین بود؛ سوم: منصب سومی که پیغمبر اکرم رسماً داشت و هم به نص قرآن به او تعویض شده بود و هم عملاً عهده‌دار آن بود، همین ریاست عامه است. او رئیس و رهبر اجتماع مسلمین و به تعبیر دیگر مسلمین بود. گفته‌اند آیه «اطیعو الله و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم»، ناظر به این جهت است که او رئیس و رهبر اجتماع شماست و هر فرمانی که به شما می‌دهد بپذیرید.

۲. در این شأن سوم، پیامبر اگر فرمانی بدهد غیر از فرمانی است که طی آن وحی خدا را ابلاغ کند. خدا به او اختیار چنین رهبری را داده و این حق را به او واگذار کرده است. او هم به حکم اینکه رهبر است، کار می کند و لذا احیاناً مشورت می‌نماید. در این شأن و حیطه سوم (منصب سیاسی پیامبر) اگر هم در یک مورد خاص وحی شده باشد، یک امر استثنایی است؛ نه اینکه در تمام کارها و جزئیاتی که پیغمبر به عنوان رئیس اجتماع در اداره اجتماع انجام می‌داد، به او وحی می‌شد. از نگاه استاد، پیغمبر اکرم در زمان خودشان ولی‌امر مسلمین بودند و آن مقام را خدا به ایشان اعطا فرموده بود و سپس به ایشان طبق دلایل زیادی که غیر قابل انکار است، به اهل بیت رسیده است.

۳. نقش سیاسی رسول اکرم ﷺ از نگاه مطهری را در میان جایگاهی که او برای همه انبیا می‌جوید نیز می‌توان جست. استاد مطهری، در کتاب «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی»،[1] نقش

---

۱. مرتضی مطهری، **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی**، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، جلد سوم، ص ۱۱۱.

پیامبران را در مبارزه با استبداد، اختناق و درگیری و مظاهر طغیان، از اساسی‌ترین نقش‌هاست. قرآن بر این نقش پیامبران تأکید فراوان دارد. اولاً، به پاداشتن عدل را به عنوان هدف بعثت و رسالت ذکر می‌کند؛ ثانیاً، در داستان‌های خود، درگیری‌های پیامبران را با مظاهر استبداد مکرر یادآوری می‌کند؛ اما اگر پرسش آن باشد که هدف اصلی بعثت انبیا چه بوده است؟ آیا انبیا به‌دنبال تحقق و برقراری عدل و قسط در جامعه بشری بوده‌اند و یا دعوت برای شناخت خدا و نزدیک شدن به او؟ پاسخ مطهری در منبع یادشده آن است که هر دو، اما با این توجیه که هدف اصلی، شناختن خدا و نزدیک شدن و رسیدن به اوست و توحید اجتماعی مقدمه و وسیله وصول به این هدف عالی است. با این حال ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی با اینکه مقدمه و وسیله وصول به ارزش اصیل و یگانه انسان یعنی خداشناسی و خداپرستی هستند، فاقد ارزش ذاتی نیستند، زیرا اخلاق عالی انسانی نوعی خداگونه بودن و درحقیقت درجه و مرتبه ای از خداشناسی و خداپرستی است. از این‌رو، دارندگان اخلاق فاضله از قبیل عدالت، احسان، جود... هر چند مشرک باشند اعمالشان در جهان دیگر بی‌اثر نیست. با این وصف از نگاه مطهری ورود به مسائل سیاسی و اجتماعی برای انبیا گرچه مقدمه‌ای برای اهداف عالی‌تر است، اما خود اصالت دارد و درون‌دینی قلمداد شده و معبر قطعی سلوک دینی و از وظایف و غایات انبیا و به‌تبع نبی مکرم اسلام است.

۴. مطهری در کتاب «ولاءها و ولایت‌ها»، از ولاء منفی، ولاء اثباتی عام، و ولاء اثباتی خاص، بحث نموده که از اقسام ولایت اثباتی خاص، ولاء امامت، ولاء زعامت، و ولاء تصرف است و در شرح ولایت زعامت، یعنی حق رهبری اجتماعی و سیاسی می‌نویسد: اجتماع به رهبر نیازمند است. آن کسی که باید زمام امور اجتماع را به دست گیرد و شئون اجتماعی مردم را اداره کند و بر مقدرات مردم مسلط است، ولی‌امر مسلمین است. پیغمبر اکرم در زمان حیات خودشان ولی‌امر مسلمین بودند و این مقام را خداوند به ایشان اعطا فرموده بود و سپس از ایشان طبق دلایل زیادی به اهل‌البیت

رسیده است. آیه «اطیعو الله و اطیعو الرسول و اولی امر منکم و...» ناظر به چنین ولایتی است. پیغمبر اکرم ﷺ رسماً بر مردم حکومت کرد و سیاست اجتماع مسلمین را رهبری می‌نمود. به حکم آیه «خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها»[۱] از مردم مالیات می‌گرفت، شئون مالی و اقتصادی اجتماع اسلامی را اداره می‌کرد.

## ارزیابی رویکرد اتصال

۱. اشتراک عمده این دو نگاه مفروض و مسلم گرفتن رابطه دین و سیاست از نگاه اسلامی است، از این‌رو هرگز این پرسش را جدی نگرفته‌اند که آیا رسول خدا ﷺ، رسالت وظایف سیاسی نیز داشت یا خیر؛ بلکه با فرض گرفتن چنین غایت و مقصودی، به بیان ویژگی‌ها و خصوصیات حکومت نبوی پرداخته‌اند؛

۲. برخلاف رویکرد اول که سابقه دیرینه نداشته و در تعامل با فضا و پرسش‌های عصر جدید، مسئله جدایی دین و سیاست و رسالت و حکومت را مطرح کرده است، رویکرد دوم چه در شیعه و چه در اهل سنت، قدمتی دیرینه دارد و متفکران مشهور اهل سنت و اندیشمندان شاخص شیعه از قدیم از تلازم دین و سیاست دفاع می‌کنند.

۳. در رویکرد دوم گرچه اجمالاً از تلازم سنت و سیرهٔ نبوی با سیاست دفاع می‌گردد، اما این مدعا کمتر مستندسازی دقیق شده و از این‌رو روایت‌های بسیار متفاوت از تلازم دین و سیاست را در خود می‌پذیرد. برخی از مدافعان تلازم دین و سیاست معتقدند که پیامبر ﷺ دارای سازمان اداری بدان معنی که بعداً پدید آمد و اکنون مشاهده می‌کنیم، نبود و عده زیادی به عنوان کارمند ثابت وجود نداشتند. همچنین ثابت نشده که پیامبر ﷺ مؤسسه ثابتی برای صدقات و هیئتی از کارمندان وصول مالیات تعیین نموده باشد.[۲] و برخی در تلاش هستند برای دولت نبوی؛ نصب

---

۱. توبه (۹): ۱۰۳

۲. محمدمهدی شمس‌الدین، مقاله نظام اداری درحکومت اسلامی، کتاب حکومت در اسلام، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۶، صص ۱۷۸ ـ ۱۷۵.

حاکمان و فرمانروایان، صدور و ابلاغ بخشنامه‌های دولتی، عقد پیمان‌های سیاسی، انتخاب نمایندگی سیاسی، اعزام مأموران اطلاعات و تحقیقات و سرکوب فتنه‌گران، قضاوت و داوری، نصب واعزام قضات، زندانی کردن متهم و مجرم، اجرای حدود، تشکیلات گردآوری زکات، واگذاری منابع طبیعی، قراردادهای اقتصادی، کنترل بازار و تجارت و... را مدلل کنند.[۱]

۴. از جمله آثار تفاوت نگاه سنیان و شیعیان در رویکرد دوم ( با فرض تلازم دین و سیاست نبوی)، آن است که شیعیان، حاکمان بعد از نبی را معین و مشخص می‌دانند و این نصب را به‌صورت عام (نه به‌صورت افراد مشخص) به غیرمعصوم نیز تسری داده‌اند. و از ولایت فقها در مقام ثبوت مانند ولایت معصومین دفاع می‌کنند. (طرفداران ولایت انتصابی فقیه)، گرچه برخی دیگر از شیعیان، در مقام ثبوت ولایت برای غیرمعصوم، رأی و خواست مردم را تعیین‌کننده، می‌دانند (طرفداران ولایت انتخابی فقیه).[۲] واضح است که از نگاه اهل سنت، ولایت به معنای سرپرستی جامعه و زمام‌داری پس از پیامبر ﷺ، همواره به‌صورت انتخابی بوده و به اجماع نخبگان امت بستگی دارد.

## نتیجه‌گیری

### با تأکید بر تحلیل سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

۱. در این مکتوب به‌صورت کوتاه و گذرا در قالب دو رویکرد بدین پرسش که آیا پیامبر اکرم ﷺ رسالت سیاسی داشت، دو پاسخ کاملاً متفاوت داده شد: در رویکرد

---

۱. محمد سروش محلاتی، **دین و دولت در اندیشه اسلامی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، صص ۲۱۷ ـ ۱۹۱.

۲. نگارنده در رساله کارشناسی ارشد (با عنوان بررسی تطبیقی جایگاه مردم در اندیشه ولایت مطلقه فقیه (قرن ۱۴ شمسی) با فلسفه سیاسی فارابی)، به‌صورت مبسوط درونمایه اصلی نگاه انتخابیون وانتصابیون در بحث ولایت فقیه را مقوله‌بندی نموده و خصوصاً به این پرسش مهم پرداخته که آیا نگرش امام خمینی در موضوع ولایت انتصابی فقیه بود، یا ولایت انتخابی؟ محمد منصورنژاد، **بررسی تطبیقی جایگاه مردم در اندیشه ولایت مطلقه فقیه با فلسفه سیاسی فارابی** (رساله کارشناسی ارشد)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

اول علی عبدالرازق نماینده اهل سنت و دکتر مهدی حائری نماینده تشیع بود و در رویکرد دوم امام محمد غزالی نماینده اهل سنت و استاد مطهری نماینده تشیع. از جمله نتایج واضح بررسی تطبیقی این دو رویکرد آن است که رویکرد اول، سابقه دیرینه در جهان اسلام ندارد؛[1] زیرا متأثر از فضای تجدد و در واکنش به پرسش‌های برآمده از عصرجدید، گفتمان سنتی و حاکم را به چالش طلبیده‌اند. و به‌دنبال نفی گفتمان (عبدالرازق) و یا نفی نگاه سنتی و اثبات برداشتی مدرن بوده‌اند (حائری)؛ اما در رویکرد دوم، (تلازم دین و سیاست همسان نبوده و از این‌رو، گاه نگاه‌های بسیار موسع از دین و سنت و سیره نبوی می‌داده‌اند، اما مدعا آن است که اسلام و نیز پیامبر خداﷺ، تعمداً در مباحث و مسائل[2] سیاسی به‌اجمال طرح بحث نموده و کمتر الگوپردازی دقیق نموده‌اند، تا منابع اسلامی قابلیت برداشت‌های متفاوت را داشته باشند و متناسب با هر عصر بتوان الگوی مناسب و کارآمد را از آن برداشت نمود و لذا انعطاف‌پذیری از اصول مسلم سیره سیاسی نبوی است.

---

۱. شاید تنها استثنای در بحث که جای مراجعه و تأمل دارد، نگاه امثال خوارج در عصر حکومت علوی بود که در جامعه دینی نفی متولی، حاکم و سیاستمدار می‌کردند و اشکال را نیز به‌نحوی مطرح می‌نمودند که حضرت امیرؑ می‌فرمود، کلمه و سخن درستی می‌گویند ولی از آن اراده باطل می‌کنند. زیرا گرچه حکم، قانون و فرمان بالاصاله از آن خداوند و آدمی حق جعل قانون شرعی ندارد، اما از این گزاره و مدعا نمی‌توان استنتاج نمود که جامعه اسلامی نیاز به امیر ندارد و بلکه حتی حضرت معتقد بودند که همه مردم و در هر جامعه‌ای ناچار به داشتن حاکم، مسئولان و متولیان امرند. (مراجعه شود به نهج‌البلاغه؛ کلام ۴۰ بعدها خوارج به فرقه‌های مختلف تقسیم شدند( ازارقه، نجدات، عجارده و...) که در زمان حاضر گروهی از آنها به نام «اباضیه» در عمان، افریقای شرقی، و الجزایر وجود دارند.

۲. نگارنده در کتاب دین و توسعه فرهنگی، سیاسی، ا قتصادی، مجموعه برداشت‌های اسلامی را در سه سطح مضیق، معتدل و موسع دسته‌بندی نموده و مدعیات هر سه رویکرد را به بحث گذاشته است. ر.ک. محمد منصورنژاد، **دین و توسعه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی**، به کوشش حجت‌الله محمدشاهی، تهران: نشر علوم دین، ۱۳۷۹، صص ۴۵ ـ ۳۸.

۲. از جمله پرسش‌هایی که امروزه در مقابل هر دو رویکرد قرار دارد، آن است که چه سنت و سیرهٔ نبوی با سیاست تلازم داشته باشد یا نداشته باشد، آیا می‌توان مردم‌سالاری را به‌عنوان یکی از مدل‌های نظام سیاسی و الگوی حکومتی، در جوامع دینی پذیرفت؟ گفتمان مردم‌سالار در عصر جدید به‌قدری نفوذ و تأثیر دارد که حتی مستبدترین رژیم‌های سیاسی در این عصر نیز عملکرد خود را به‌نوعی به مردم گره‌زده و مدعی دموکراسی و مردم‌سالاری‌اند.

به این پرسش درحالی‌که رویکرد اول (جدایی سیره نبوی از سیاست) راحت‌تر می‌تواند پاسخ مثبت بدهد، اما رویکرد دوم میدان وسیع و راحت در مقابل ندارد و از این‌رو طرفداران رویکرد دوم (تلازم دین و سیاست در سنت و سیره نبوی) حداقل به دو گروه متفاوت قابل تقسیم‌اند: آنان‌که از مردم‌سالاری دینی دفاع می‌کنند؛[1] و آنان که با تأکید بر حکومت دینی، با هر نوع حکومت دموکراتیک سر ستیز دارند.

۳. درخصوص رویکرد دوم، می‌توان به نکات زیر اشاره و تأکید داشت:

اول، اینکه پیامبر ﷺ تجربه سیاسی، عمل حکومتی و سابقه تدبیر نظام اجتماعی در صدر اسلام دارد، مورد انکار هیچ‌کدام از دو رویکردها نیست و این عمل نیز با مبانی رویکرد دوم سازگار است. اما رویکرد اول که قدرت را از دین و سیاست را از رسالت ماهیتاً متفاوت ارزیابی می‌کند، باید بدین پرسش پاسخ دهد که آیا پیامبر ﷺ در دهه

۱. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تلاش بر جمع جمهوریت، اسلامیت و مردم‌سالاری با دیانت بوده است. از این‌رو در پایان قانون اساسی و در ذیل اصل یکصدوهفتادوهفتم قانون اساسی آمده است «محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتنای کلیه قوانین و مقرارت براساس موازین اسلامی و پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران و جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز اداره امور کشور با اتکا به آراء عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییرناپذیر است». نگارنده امام خمینی را از مدافعین جدی مردم‌سالاری دینی می‌داند. در این زمینه ر.ک. محمد منصورنژاد، «جمهوریت از دیدگاه امام خمینی»، در: **مجموعه مقالات همایش جمهوریت**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷.

آخر عمر و قریب به نیمی از ایام رسالتشان را برخلاف رسالت آسمانی و الهی عمل کرده‌اند؟ آیا ورود به حیطه‌هایی که با اجبار، زور، و ستیز سروکار داشت، به جوهره رسالت دینی که برمبنای رحمت و عطوفت و انذار و ابلاغ مبتنی است، آسیبی نمی‌زند؟ آیا نخبگان معنوی با ورود به گفتمان سیاسی می‌توانند همچنان در همه ابعاد جذاب، دلربا، لطیف و... به‌نظر برسند؟

اما در ابتنا بر رویکرد دوم می‌توان گفت که جمع بین رحمت و غضب، خشونت و لطافت و درنتیجه رسالت و سیاست بدین نحو میسور است که در گفتمان نبوی و فرهنگ محمدی گرچه غضب هم وجود دارد و رحمت نیز موج می‌زند، اما آنچه نقش مرکزی دارد رحمت، مغفرت، عواطف است و خشونت و غلظت و توسل به زور کاملاً جنبهٔ حاشیه‌ای و عرضی دارند و از روی ضرورت انجام می‌شوند؛ زیرا پیامبر ﷺ بارزترین خلیفه و جانشین خدا در روی زمین است[1] و خداوند نیز در عین رحمانیت، جبار است و در عین رحیم بودن، منتقم، اما به تعبیر وارده در فراز ۱۹ دعای جوشن کبیر، خداوند کسی است که رحمت او برغضبش سبقت داشته و مقدم است، لذا پیامبر خدا به عنوان خلیفه الهی بر روی زمین نیز رحمتش بر غضبش می‌چربد و حکومت نبوی اصالتاً عاطفه‌مدار و رحمت‌گراست مگر آنکه ضرورتی ایجاب کند که صرفاً جهت دفاع دست به شمشیر ببرد.

دوم، این نکته نیز در سنت و سیرهٔ سیاسی نبوی مسلم است که حکومت عصر رسول خدا، نهادها، کارگزاران و مجاری دولت و حکومت به معنای امروزی را نداشته است و ادارات به معنای جدید، در آن تجربه حضور ندارند، اما حکومت، دولت و قدرت، هسته‌ای دارند و پوسته‌ای. هستهٔ آن، وجود قدرت، اقتدار، مشروعیت، اعمال حکم و انجام تدبیر امور است و سایر مسائل که به شیوه‌های حکومت باز می‌گردد، جنبهٔ پوسته‌ای دارند و به تناسب زمان می‌توانند تغییر نموده و کامل شوند. از این‌رو

---

۱. بقره (۲):۳۰.

فقدان الگوی قطعی و مشخص در سیره سیاسی نبوی نسبت به جزئیات حکومت اولاً به جوهره حکومت آسیبی نمی‌زند؛ ثانیاً: از امتیازات صدر اسلام آن است که از انعطاف‌پذیری لازم برخوردار است تا با مقتضیات زمان سازگار باشد و چنین حکومتی لزوماً با سیره نبوی تخالف و تعارض نداشته باشد، بلکه حداکثر ملاک آن باشد که با تجربه نبوی و با فضای حاکم بر جوهره حکومت نبوی تعارض نداشته باشد؛

۴) درنهایت فرضیهٔ نوشتار بدین نحو به‌صورت مثبت و موفق مورد آزمون قرار می‌گیرد که کسی نمی‌تواند در میان مسلمانان امروزه دربارهٔ سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی، ادعای اجماع‌نظر و برداشت واحد در شیعه و سنی نماید. متفکران متأثر از تجدد در جهان اسلام، اندیشه‌های سنتی را در ابعادی نسبت به سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی به چالش کشانده‌اند: اول آنکه، حکومت و دولت مدرن پیچیدگی‌ها، قابلیت‌ها، وظایف متعدد و کارکردهای گوناگون دارد که صرفاً با ارجاع متحجرانه و متعصبانه به صدر اسلام و سابقهٔ حکومتی پیامبرﷺ نمی‌توان بدین مسئولیت‌ها و مطالبات پاسخ داد؛ و بلکه پافشاری غیرمستدل زمینه را برای اندیشه‌های سکولار آماده می‌سازد.

اما متفکران متجدد مسلمان نیز تجربهٔ سیاسی در سیرهٔ نبوی را فراروی خود دارند و با همهٔ مباحث و مطالب، نمی‌توانند بدین نکته دقیقاً پاسخ بدهند که، آیا واقعاً پیامبرﷺ در دههٔ پایانی عمر و قریب نیمی از رسالت خود، درگیر مسائل حاد و حادثه‌برانگیزی شده‌اند که خارج از رسالت اصلی ایشان است.

به‌نظر می‌رسد، مسلمانان دربارهٔ وجود و عدم وجود سیاست به معنی امروزین، در سنت و سیرهٔ نبوی نیاز به قرائتی مصلحانه و احیاگرایانه دارند که به‌صورت معقولانه به جمع بین مسایل عصر و سنت و سیره پرداخته و از جمع مردم‌سالاری با دیانت با ابتناء به سنت و سیرهٔ نبوی دفاع نمایند.[1]

---

۱. برای ملاحظه‌ای اجمالی در این‌باره ر.ک. **مجموعه مقالات مردم‌سالاری دینی**، تهران: مؤسسهٔ نشر عروج، ۳ جلد، ۱۳۸۵.

## فهرست منابع

حائری یزدی، مهدی، **حکمت و حکومت**، انگلستان: شادی، ۱۹۹۵ م.

دلشادتهرانی، مصطفی، **سیره نبوی (منطق عملی)** دفتر اول: سیره فردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.

دوورژه، موریس، **اصول علم سیاست**، ترجمهٔ ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۵۸.

سروش محلاتی، محمد، **دین و دولت در اندیشه اسلامی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

شمس‌الدین، محمدمهدی، مقاله «نظام اداری در حکومت اسلامی»، در کتاب: **حکومت در اسلام**، مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.

عبدالرازق، علی، **اسلام و مبانی قدرت**، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۰.

فیرحی، داود، قدرت، **دانش و مشروعیت در اسلام**، تهران: نی، ۱۳۷۸.

لک‌زایی، نجف، **اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

**مجموعه مقالات مردم سالاری دینی**، تهران: عروج، ۱۳۸۵، ۳ جلد.

مطهری، مرتضی، **سیری در سیره نبوی**، تهران: صدرا، ۱۳۶۱.

منصورنژاد، محمد، «اسلام و مبانی قدرت»، **نشریه راهبرد**، ش ۲۵، ۱۳۸۱.

منصورنژاد، محمد، «سیری در اندیشه سیاسی دکتر آیت الله مهدی حائری یزدی»، در: **مردم‌سالاری دینی** (مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی مردم‌سالاری دینی، دانشگاه علامه‌طباطبایی و نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف)، عروج، ۱۳۸۲.

منصورنژاد، محمد، **بررسی تطبیقی تعامل مردم و حاکم از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی**، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.

منصورنژاد، محمد، **دین و توسعه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی**، دفتر نخست، به کوشش حجت‌الله محمدشاهی، علوم نوین، ۱۳۷۹.

منصورنژاد، محمد، «جمهوریت از دیدگاه امام خمینی» در مجموعه مقالات همایش **جمهوریت و اسلامیت**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ و نیز در آدرس:

http: // database. Irandoc. Ac.ir/fultett/sE/F.htm.56282.

منصورنژاد، محمد، **بررسی تطبیقی جایگاه مردم در اندیشه ولایت مطلقه فقیه با فلسفه سیاسی فارابی** (رساله کارشناسی ارشد)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

# تحلیلی بر دیدگاه‌های امام خمینی(ره) در مورد احکام حکومتی پیامبر ﷺ

دکتر اصغرآقا مهدوی*

## مقدمه

علاوه بر سنت و رویه رسول اکرم ﷺ و پذیرش حکومت توسط حضرت امیر علیه السلام و سیره مسلمین بعد از وفات پیامبر اکرم ﷺ مبنی بر تشکیل حکومت، ماهیت قوانین اسلام نیز بیانگر ضرورت تشکیل حکومت در اسلام است. زیرا بدون تشکیل حکومت، ایجاد نظام عادلانه اقتصادی در پرتو اخذ مالیات‌های مقرر و توزیع آن بین مستمندان و جلوگیری از ظلم و تعدی دیگران از طریق اجرای احکام جزائی اسلام، یا دفاع از تمامیت ارضی و استقلال امت اسلامی امکان پذیر نخواهد بود.[1] بنابراین، گرچه اصل اولی در ولایت و حکومت، عدم نفوذ حکم فردی بر فرد دیگر است،[2] ولی رسول

---

* استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۱. رک: امام خمینی، **ولایت فقیه**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷، صص ۵۶ ـ ۲۱.

۲. عقل فطری به نفوذ حکم خالق نسبت به بندگان و مخلوقاتش حکم می‌دهد، زیرا حکم او تصرف در ملکش می‌باشد و سلطنت و ولایت او بر خلایق به جعل و اعتبار نیست. بلکه به استحقاق ذاتی است. بنابراین نفوذ حکم دیگران محتاج به جعل از طرف خداوند است. رک: امام خمینی، **تهذیب الاصول**، قم: دار الفکر، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۱۴۳؛ و امام خمینی، **ولایت فقیه**، پیشین، ص۶۳ به بعد.

اکرم ﷺ به جعل الهی به مقام خلافت و حکومت منصوب شده‌اند.[۱] بعد از پیامبر اکرم ﷺ نیز ائمه اطهار ﷺ به امر خداوند[۲] و نصب رسول اکرم ﷺ حاکم و سلطان بر مردم بوده‌اند. با توجه به شأن حکومتی پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ برخی از دستورات صادره از ایشان ولائی و حکومتی می‌باشد. سؤالی که مطرح است اینکه ملاک و ضابطه تشخیص این احکام از احکام ثابت شرعی چیست و با توجه به اینکه این احکام مقید به شرایط زمانی و مکانی زمان صدور می باشند، آیا می‌توانند به عنوان منبعی برای استنباط احکام در زمان‌های بعد، مورد استفاده قرار گیرند. در این مقاله ابتدا اشاره‌ای به مقامات پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ نموده و به تبیین روایات حکومتی و راه‌های شناخت آنها از دیدگاه امام خمینی(ره) می پردازیم.

## ۱. مقامات پیامبر ﷺ

پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ غیر از مقام نبوت و رسالت دارای مقام حکومت و قضاوت نیز بوده‌اند. اشاره به سه مقام برای پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ مورد توجه فقها قرار گرفته است. برخی در ضمن فتاوی خود در استنباط احکام شرعی، به حکومتی بودن برخی از روایات، اشاره نموده‌اند. برای مثال شیخ مفید(ره) روایاتی را که مقدار مشخصی برای جزیه، لحاظ نموده‌اند،[۳] حکومتی دانسته و تعیین مقدار آن را در اختیار امام و تقسیم آن را در جهت مصالح مسلمین می‌داند.[۴] شیخ طوسی نیز بر همین اساس، احکام وارده در

---

۱. النبی بالمؤمنین من انفسهم، الاحزاب (۳۳):۳۳ و فلا و ربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً، النساء(۴): ۶۵.

۲. آیاتی از قرآن کریم بر این مطلب دلالت دارند که از جمله به این آیه شریفه می توان اشاره نمود: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شی فردوه الی الله و الرسول، النساء(۴): ۵۹. ای اهل ایمان فرمان خدا و رسول و اولی‌الامر خودتان اطاعت نمایید و چنانچه در مسئله‌ای اختلاف نمودید، آن را به خداوند و رسول ﷺ برگردانید.

۳. شیخ صدوق، **من لایحضره الفقیه**، قم:جامعة المدرسین، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۴۸.

۴. لیس فی الجزیة حد مرسوم لا یجوز تجاوزه الی ما زاد علیه .. و انما هی علی ما یراه الإمام فی اموالهم.

این زمینه را ابدی ندانسته و آن را تابع مصالح زمان و متغیر می‌داند.[1] به علاوه ایشان تفاوت روشی که پیامبر ﷺ و حضرت علی ؑ در اجرای حد بر بیمار داشته‌اند، را حمل بر تعارض روایات در این باب نکرده است.[2] به این دلیل که اقامه حد را از وظایف امام دانسته است. و لذا هرکدام به اقتضای شرایط و مصالح روز به‌گونه‌ای عمل نموده‌اند[3] و به همین ترتیب محقق حلی[4] و صاحب جواهر[5] با توجه به حکومتی بودن روایات وارده در مورد جزیه، امکان توسعه موارد جزیه را با لحاظ مصالح زمان داده‌اند. الغطاء تعیین حد بر حریم چاه را که در برخی از روایات بدان اشاره شده است[6] تعبدی ندانسته و آن را تابع عرف زمان و منوط به‌نظر اولیاء امور می‌داند.[7] شهید اول (ره) و فاضل مقداد (ره) به

---

۱. شیخ طوسی، **الاستبصار**، قم: دار الکتب الاسلامیة، بی تا، ج۲، ۵۳، رک: شیخ طوسی، **المبسوط**، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷، ج۲، صص۳۶ ـ ۳۸؛ شیخ طوسی،**کتاب الخلاف**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷، ج۵، ص۵۵۳.

۲. پیامبر ﷺ با یک خوشه درخت خرما که صد رشته داشت بر بیمار ضربه زدند و حضرت امیر ؑ اجرای حد بر او را به تأخیر انداختند.

۳. یجوز أن یکون المصلحة اقتضت فی تلک الحال الاکتفاء بهذا القدر و لم یقل امیرالمومنین ؑ أن هذا لازم لکم ابداً بل امره أن یاخذ فی تلک السنة ما ذکره۷له فلا ینافی ذلک جواز الزیادة فیه و النقصان، شیخ طوسی، **الاستبصار**، پیشین، ج۴، ص۲۱۱.

۴. یجوز أن یشترط علیهم مضافاً الی الجزیة ضیافة مارة العساکر، محقق حلی، **شرایع الاسلام** ، تهران: استقلال، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۲۵۱.

۵. إن شاء جعلها ذلک فی المواشی و فی الاشجار و غیرها مما لهم ضروره کونها علی حسب ما یراه الوالی، شیخ‌محمدحسن نجفی، **جواهرالکلام**، قم: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم،۱۳۶۲ش، ج۲۱، صص۲۵۱ـ۲۵۲.

۶. حر عاملی، **وسائل‌الشیعة**، بیروت: داراحیاءالتراث العربی، بی‌تا، ج ۱۷، صص ۳۳۷ و ۳۴۰ و ج ۱۲، ص۲۴۲.

۷. محمدحسین‌کاشف‌الغطاء، **تحریرالمجلة**، قم: مکتبة فیروزآبادی، افست از چاپ نجف المکتبة المرتضویة،۱۳۶۱ق، ج۳ ، ص۲۵۶.

وجود این سه مقام برای پیامبر ﷺ تصریح نموده‌اند که: تصرف پیامبر ﷺ گاهی به روش تبلیغ است که فتوا نامیده می‌شود، گاهی به امامت است مانند جهاد و تصرف در اموال، و گاهی به‌نحو قضاوت است، مانند پایان دادن به اختلاف در بین طرفین دعوی از طریق بینه یا قسم یا اقرار نمودن.[1] امام خمینی(ره) این سه مقام را چنین تبیین می‌نمایند:

«۱. مقام تبلیغ احکام الهی: پیامبر ﷺ از آن جهت که نبی و رسول است از خداوند خبر داده و احکام الهی را اعم از خطیر و حقیر آن تبلیغ می‌نماید.

۲. مقام حکومت و سلطنت: پیامبر ﷺ سلطان امت و حاکم بین آنها و سائس عباد و بندگان خدا می‌باشد و از این جهت امر به جهاد داده و علیه متخلف قضاوت نموده و در سایر شئون حکومتی دخالت می‌نماید.

پیامبر ﷺ از آن جهت که نبی و رسول الهی است حق امر و نهی ندارد، بلکه اوامر و نواهی او، از این جهت ارشاد به اوامر و نواهی الهی، و اطاعت و عصیان چنین اوامری، عصیان و اطاعت الهی است. و مقام رسول و اوصیاء او در تبلیغ احکام الهی همانند مقام فقها نسبت به مقلدین ایشان می‌باشد که مولویتی نسبت به آنچه ابلاغ می‌نمایند، ندارند. اما چنانچه پیامبر ﷺ از آن جهت که حاکم امت است اوامری صادر نماید، اطاعت و عصیان اوامر او از این جهت مولویت ذاتی داشته و ارشاد به اوامر و نواهی الهی نیست. اگر چه اساس این سلطنت، از طرف خداوند است.

۳. مقام سوم، مقام قضاوت و فصل خصومت در مقام تنازع در مال یا حق می‌باشد. پیامبر ﷺ از آن جهت که قاضی و حاکم شرعی در امور حسبیه می باشد؛ در این امور قضاوت نموده و حکم صادر می‌نماید که اطاعت

---

۱. تصرف النبی ﷺ تارةً بالتبلیغ و هو الفتوی و تارة بالامامة کالجهاد و تصرف المال و تارةً بالقضاء کفصل الخصومة بین المتداعیین بالبینة او الیمین او الإقرار.... شهید اول، **القواعد والفوائد**، قم: مکتبة مفید، بی‌تا، ج۱، صص۲۱۴ـ ۲۱۵ و . فاضل مقداد، **نضد القواعد الفقهیه**، قم: منشورات مکتبة آیت‌الله النجفی، بی‌تا، ص ۱۵۸.

ایشان از این جهت هم لازم است. گاهی این مناصب در شخصی واحد جمع می‌شود. کما اینکه در حضرت رسول ﷺ و اوصیاء ایشان ﷺ جمع بود و گاهی نیز حکومت برای شخص واحدی قرار داده می‌شود و لذا اوامر حکومتی او لازم‌الاتباع می‌باشد و گاهی نیز قضاوت به تنهایی برای کسی جعل می‌شود که حکم او در فصل خصومت لازم‌الاتباع خواهد بود کما اینکه ممکن است قضاوت و حکومت برای یک فرد قرار داده شود».[۱]

با توجه به این سه شأن از شئون پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ، روایات صادره از ایشان نیز بر همین اساس قابل‌تقسیم می‌باشد.[۲] روایات تبلیغی، روایاتی است که با توجه به شأن اول پیامبر ﷺ یعنی مبلغ احکام الهی صادر شده است. و لذا مشتمل بر احکام تبلیغی و یا به عبارت دیگر احکام شرعی است. اما روایات حکومتی به معنی‌الاعم که شامل روایاتی که مشتمل بر احکام حکومتی و قضایی است، با توجه به شئون حکومت و قضاوت پیامبر ﷺ صادر شده است. مسئله مهم، در این زمینه، تمیز بین روایات تبلیغی و روایات حکومتی است؛ زیرا با توجه به اینکه اغلب احکام حکومتی به‌نحو «قضیه خارجیه» صادر شده و تابع مصلحت زمان و مکان خویش بوده‌اند؛ نمی‌توان آن حکم را به سایر شرایط زمانی و مکانی جاری نمود. از طرف دیگر بر فرض ابدی بودن یک حکم حکومتی، نوع استنباط حکم از آن روایت، متفاوت خواهد بود.

---

۱. امام خمینی، **تهذیب الاصول**، پیشین، ج۳،ص۱۱۲

۲. شأنی دیگر نیز برای پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ وجود دارد و آن حوزه مسائل شخصی و زندگی فردی ایشان به عنوان فردی از افراد بشر که دارای تمایلات وخواسته‌های انسانی بوده‌اند، می‌باشد. بنابر اعتقاد امامیه عمل پیامبر ﷺ در این حوزه حداکثر دال بر این است که این عمل حرام نیست و ترک او نسبت به‌عمل می‌تواند مبین این باشد که این عمل واجب نیست. محمدتقی حکیم، **اصول‌الفقه المقارن**، بی‌جا: مؤسسة آل البیت، ۱۹۷۹م ، ص۲۳۴. قدمای اصولین امامیه به‌تبع بحث‌هایی که در محافل اهل تسنن در این زمینه وجود داشته است، به تبین این مسئله تحت عنوان افعال جبلی پیامبر ﷺ پرداخته و آن را به بیش از اباحه عمل حمل ننموده‌اند. و در مقام شک بین حمل یک فعل بر افعال جبلی یا حکم شرعی، اصل را بر شرعی بودن عمل نهاده‌اند. این مطلب در بین متأخرین کمتر مورد بحث قرارگرفته است.

## احکام حکومتی

قدما و متاخرین تعاریفی از احکام حکومتی ارائه داده‌اند. در این تعاریف، هرچه به جلو می‌آییم، متعلقات حکم حکومتی گسترده‌تر می‌شود. برای مثال در تعریف شهید اول از حکم، متعلق حکم «نزاع دو فرد در امور معیشتی» لحاظ شده است. و به همین دلیل احتمال اینکه مراد شهید از حکم، تنها احکام قضایی باشد، وجود دارد. حکم عبارت است از دستور آزادی یا ملزم ساختن در مسائل اجتهادی و غیراجتهادی که به نزاع بین دو نفر در حوزه امور معیشتی (نه عبادی) مربوط است و بر دلایل و مبانی صحیح استوار است.[1]

گرچه در تعاریف شهید ثانی[2] و محقق اردبیلی[3] این قید حذف شده است؛ ولی با توجه به اینکه در تعاریف ایشان مسئله جزئی بودن حکم و صدور آن در واقعه شخصیه مورد تاکید قرار گرفته است، این تعریف شامل قوانین کلی حکومتی نمی‌شود. در تعریف صاحب جواهر نیز همین مطلب یعنی شخصی بودن متعلق حکم لحاظ شده است، ولی ایشان از آن جهت که متعلق حکم را اجرای حکم شرعی یا وضعی یا موضوع آن دو، قرار داده است، حوزه گسترده‌ای را در تعریف خود لحاظ نموده است. حکم عبارت از دستور اجرایی از طرف حاکم (نه از طرف خداوند)، نسبت به حکم شرعی یا وضعی یا موضوع آن دو، که در مسئله‌ای خاص می باشد.[4]

البته باید به این نکته توجه داشت؛ تعاریفی که این بزرگواران از حکم ارائه‌داده‌اند، در مقام مقایسهٔ آن با فتوا بوده‌اند؛ و لذا به تفاوت‌های اصلی حکم با فتوا، یعنی جزئی بودن و صدور آن از حاکم شرعی اشاره نموده‌اند. اما برخی از متأخرین با توجه به

---

۱. محمدبن‌مکی عاملی، **القواعد و الفوائد**، پیشین، ج۱، ص ۳۲۰

۲. زین‌الدین‌بن‌علمی عاملی، **مسالک الافهام**، بی‌جا: مؤسسة المعارف الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۱۰۸.

۳. احمد اردبیلی، **مجمع الفائدة و البرهان**، قم: جامعة المدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۹ق، ج۷، ص۵۴۹.

۴. محمدحسن نجفی، **جواهرالکلام**، پیشین، ج۴۰، ص ۱۰۰.

اینکه در مقام تعاریف جامع برای احکام حکومتی و سلطانی بدون در نظر گرفتن تفاوت آن با فتوا بوده‌اند، تعاریف جامع‌تری از حکم حکومتی ارائه داده‌اند. برای مثال علامه طباطبایی در تعریفی که از حکم حکومتی داده، در مقام مقایسه آن با احکام و قوانین ثابت و غیر قابل تغییر اسلام بوده است و لذا این احکام را علاوه بر دستوراتی که مقام ولایت اسلامی برای اجرای احکام ثابت شرعی و مجازات متخلفین صادر می‌نماید، سلسله تصمیماتی می‌داند که ولی‌امر به مقتضای مصلحت وقت گرفته و برمبنای آن‌ها مقرراتی را وضع و به موقع اجرا می‌گذارد که این قوانین برخلاف قوانین شرعی که ثابت و لایتغیر می‌باشند به‌دلیل تحول دائم در جوامع انسانی، در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آن‌ها را به‌وجود آورده است.[1]

دکتر گرجی نیز حکم حکومتی را حکمی می‌داند که ولی جامعه، برمبنای ضوابط پیش‌بینی‌شده طبق مصالح عمومی، برای حفظ سلامت جامعه، تنظیم امور آن، برقراری روابط صحیح بین سازمان‌های دولتی و غیردولتی با مردم، سازمان‌ها با یکدیگر در مورد مسائل فرهنگی، تعلیماتی و... مقرر داشته است.[2] در این تعاریف همان‌طوری که ملاحظه نمودیم، بحث از جزئی بودن حکم حکومتی به میان نیامده است، بلکه تعاریف مذکور به‌گونه‌ای است که شامل قوانین کلی حکومتی نیز می‌شود.

حضرت امام (ره) ضابطه‌ای را برای احکام حکومتی معین نموده‌اند که تفاوت حکم حکومتی و حکم شرعی، را به‌خوبی نشان می‌دهد. به‌نظر ایشان تفاوت اصلی احکام حکومتی و شرعی در حاکم و باعث است. یعنی حکم درواقع بعث، ناشی از اراده منشأ است و از این جهت تفاوتی بین حکم قاضی و حاکم و شارع وجود ندارد؛ ولی اگر عامل بعث، شارع و خداوند باشد، حکم را شرعی گوییم و چنانچه حاکم یا قاضی

---

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، **فرازهایی از اسلام**، به کوشش سیدمهدی آیت‌اللهی، بی‌جا: جهان آرا، ۱۳۷۱، ص۱۱۲.

۲. ابوالقاسم گرجی، **مقالات حقوقی**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ج۲، ص۲۸۷.

باشد، حکم را حکومتی و قضایی اطلاق می‌نماییم. ایشان در بحث از واجب مشروط در این‌باره که حکم عبارت از اراده یا اراده اظهارشده یا خود بعث که ناشی از اراده مولی است، با انتخاب شق سوم می گوید: بحث در این است که آیا حکم، همان اراده مولی است یا اراده اظهارشده به‌نحوی از اشکال اظهار است و یا اینکه نفس بعثی است که از اراده مولی ناشی می‌شود. حق مطلب این است که شق ثالث صحیح است، زیرا عرف و عقلا بدین مسئله شهادت می‌دهند. کما اینکه حکم سلطان و قاضی عبارت نفس دستور صادر از آنها در مقام حکومت و قضاوت است.[1]

در سایر تعاریفی که از حکم حکومتی ارائه شده نیز صریحاً یا تلویحاً، چنانچه ملاحظه نمودیم؛ انشاء حکم از طرف حاکم نه از طرف خداوند که جوهره اصلی حکم حکومتی می‌باشد، مدنظر قرار گرفته است. بر این اساس هر حکمی که اجرایی شدن و فعلیت یافتن آن منوط به دستور حاکم باشد، حکم حکومتی نامیده می‌شود که حکم به مجرمیت و اجرای حدود و تعزیرات بر مجرمین، جعل قوانین موضوعه کلی برای اداره جامعه اسلامی، فرامین صادره جهت جنگ و صلح و قوانین جزئی برای اجرای احکام کلی شرعی از جمله روش‌های اجرایی جمع‌آوری خمس و زکات از جمله این احکام محسوب می‌شوند. و اوامری که بعث شارع حکیم در تحقق و اجرای آن توسط مکلف کافی باشد، اوامر شرعی محسوب می‌شوند.

### ۱. احکام حکومتی ثابت یا متغیر

در اینکه برخی از روایات وارده از پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ و دیگر ائمه ﷺ حکومتی است، شکی نیست، اما بحث اساسی این است که بر فرض اثبات حکومتی بودن روایت چه نوع حکمی می‌توان از آن استنباط نمود. آیا با توجه به اینکه احکام حکومتی تابع مصلحت مسلمین و شرایط زمانی و مکانی می‌باشند، نمی‌توانند در شرایط دیگر در مقام استنباط مورد استفاده قرار گیرند؟ برای پاسخ به این سؤال به

---

۱. امام خمینی، **مناهج‌الوصول**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳، ج۱، ص۳۵۳.

بررسی برخی از روایات پیامبر ﷺ و موضوعاتی که از دیدگاه حضرت امام (ره) حکومتی می‌باشند، می‌پردازیم: ۱.دستور به دور ریختن شراب:امام خمینی (ره) در بحث از حرمت خمر و فقاع و هر نوع مسکر مایعی، این سؤال را مطرح می‌نمایند که آیا چنین احکامی به‌طور مطلق برای خمر، حتی خمری که برای تبدیل نمودن آن به سرکه فراهم شده است ثابت می‌باشد. سپس به تحلیل روایات وارده در این‌باره پرداخته و در مورد روایاتی حاکی از دستور ایشان مبنی بر دور ریختن شراب اهدایی از طرف سران کفر آن زمان، می‌فرمایند:

«اما روایاتی که دلالت بر دستور پیامبر ﷺ مبنی بر دور ریختن شراب دارند[1] علاوه بر اینکه برخی از جهت سندی ضعف دارند، همه در قضیه شخصیه وارد شده‌اند و احتمال دارد امر به ریختن شراب امری سلطانی و برای قلع ریشه فساد به‌خاطر مصالح اقوی در شرایط خاص زمانی بوده است. مانند دستوری که پیامبر ﷺ برای کندن نخل سمره‌بن‌جندب دادند».[2]

چنانچه از این سخن حضرت امام (ره) برمی‌آید؛ از روایاتی که دلالت بر دور ریختن شراب در شرایط خاص زمانی صادر شده است، نمی‌توان حکمی ابدی و همیشگی برداشت کرد و حکم به حرمت مطلق استفاده از خمر حتی برای تبدیل آن به سرکه نمود؛ زیرا احتمال دارد که امر به دور ریختن شراب مختص شرایط خاص زمانی و به دستور حکومتی پیامبر ﷺ صادر شده باشد.[3]

---

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، پیشین، ج۱۲،ص۱۶۴.

۲. امام خمینی، المکاسب‌المحرمة، چاپ سوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۸۰

۳. در اینجا در مقام تبیین دیدگاه حضرت امام (ره) در مسئله مورد بحث نیستیم، بلکه درصدد بیان این نظر هستیم که از دیدگاه حضرت امام (ره) برخی از روایات نمی‌توان حکم ثابت همیشگی برداشت نمود وگرنه در مسئله مورد بحث، ایشان مالیت داشتن «خمری که برای تبدیل نمودن آن به سرکه فراهم شده است» را محل اشکال می‌دانند. ر.ک: همان، ص۸۱

۲. خرید و فروش سلاح جنگی: حضرت امام (ره) در مورد خرید و فروش سلاح جنگی مباحثی را در مورد موضوع سلاح جنگی مطرح نموده و سپس حکم آن را بیان می نمایند. ایشان در جهت تبین موضوع سلاح جنگی می گوید: موضوع سلاح جنگی، به اختلاف شرایط زمانی، متفاوت می‌باشد. ممکن است سلاحی در یک شرایط زمانی، سلاح جنگی محسوب شده و در زمان دیگر از این موضوع خارج شود. برای مثال در زمان‌های قدیم، شمشیر، نیزه وسپر و از سلاح‌های جنگی محسوب می شدند ولی هم‌اکنون اینها از این عنوان خارج شده‌اند، بنابراین، چنانچه برخی از اهل حرب، این سلاح‌ها را به‌عنوان عتیقه و حفظ سلاح‌های قدیمی خریداری نمایند، مانعی از بیع این سلاح‌های قدیمی به آنها نیست. پس موضوع سلاح حرب، اسلحه‌ای است که در شرایط فعلی در جنگ‌ها به‌کار گرفته می‌شود.

بعد از این موضوع‌شناسی و تبیین مراد از اسلحه جنگی، ایشان وارد بحث از حکم این عنوان یعنی خرید و فروش اسلحه جنگی به دشمنان دین شده و معتقد است: این مسئله از امور سیاسی است و تابع مصالح روز می‌باشد ممکن است حتی مصالح مسلمین در اعطای مجانی سلاح جنگی به طایفه‌ای از کفار باشد. و آن در شرایطی است که دفع دشمن قوی از حوزه اسلام، در گرو تسلیح طایفه خاصی از کفار، که مسلمین از آنها در امان هستند، باشد.

سپس ایشان در یک نتیجه‌گیری کلی می گوید: خلاصه مطلب اینکه این مسئله از شئون حکومت و دولت بوده و امری مضبوط نیست بلکه تابع مصلحت روز و مقتضیات زمان است. بر این اساس مشرک و کافر و هدنه (زمان آتش‌بس) هیچ‌کدام، ملاک و موضوع برای حکم فروش سلاح جنگی نیستند و از اخبار نیز بیش از آنچه گفته شد، استفاده نمی‌شود و اگر اطلاق اخبار خلاف این مبنا باشد، یعنی مقتضی جواز بیع حتی در مواردی که نابودی ارکان اسلام و تشیع را دربرداشته باشد، باید آن را مقید نمود. و یا اگر اخباری دال بر عدم جواز در مواردی که ترک فروش، چنین تبعاتی را به‌دنبال داشته باشد، آن‌ها را هم باید مقید ساخت.[۱]

---

۱. امام خمینی، **المکاسب المحرمة**، پیشین، ج۱، ص۱۵۳.

مجانی سلاح جنگی به طایفه‌ای از کفار باشد. و آن در شرایطی است که دفع دشمن قوی از حوزه اسلام، در گرو تسلیح طایفه خاصی از کفار، که مسلمین از آنها در امان هستند، باشد.

سپس ایشان در یک نتیجه‌گیری کلی می گوید: خلاصه مطلب اینکه این مسئله از شئون حکومت و دولت بوده و امری مضبوط نیست بلکه تابع مصلحت روز و مقتضیات زمان است. بر این اساس مشرک و کافر و هدنه (زمان آتش‌بس) هیچ‌کدام، ملاک و موضوع برای حکم فروش سلاح جنگی نیستند و از اخبار نیز بیش از آنچه گفته شد، استفاده نمی‌شود و اگر اطلاق اخبار خلاف این مبنا باشد، یعنی مقتضی جواز بیع حتی در مواردی که نابودی ارکان اسلام و تشیع را دربرداشته باشد، باید آن را مقید نمود. و یا اگر اخباری دال بر عدم جواز در مواردی که ترک فروش، چنین تبعاتی را به‌دنبال داشته باشد، آن‌ها را هم باید مقید ساخت.[1]

بنابراین، موضوع کلی سیاست اسلامی باید براساس دفاع از نظام اسلامی در مقابل دشمنانش باشد و هر چیزی که موجب تقویت این نظام شود، فعل آن لازم و هرچه موجب تضعیف و نابودی آن را فراهم آورد، باید از آن جلوگیری به‌عمل آید و خرید و فروش سلاح جنگی به کفار یا خرید از آن‌ها نیز در این راستا برنامه‌ریزی شود. مصالح مسلمین براساس مقتضیات زمان، ملاک اصلی برای جواز یا عدم جواز از خرید و فروش سلاح جنگی به کفار و دشمنان می‌باشد. آنچه در سیاست خارجی نظام اسلامی، ثابت و غیر قابل تغییر است، همان اصل رعایت مصالح مسلمین و حفظ نظام اسلامی و تقویت آن می‌باشد و خرید و فروش سلاح جنگی به عنوان یکی از موضوعاتی که می‌تواند در این زمینه نقش داشته باشد، تابع همان اصول کلی است که جواز و عدم جواز آن بر آن‌ها مبتنی خواهد بود؛ و لذا حکم آن در طول زمان بسته به شرایط زمانی متغیر خواهد بود.

---

۱. امام خمینی، **المکاسب المحرمة**، پیشین، ج۱، ص۱۵۳.

ابدی نبود، چنین استشهادی صحیح نمی‌نمود. بنابراین قول رسول ﷺ «لاتحسبه» ظاهر در حرمت است حال چه منع شرعی یا سلطانی باشد.[1]

از این فرمایش حضرت امام(ره) چنین برداشت می‌شود، حتی اگر حکم صادرشده توسط حضرت رسول ﷺ حکومتی و سلطانی هم باشد، حرمت ابدی از آن برداشت می‌شود. کما اینکه ایشان با نفی احتمال سلطانی بودن روایاتی از حضرت رسول ﷺ در مورد «بیع ما لایضمن»، بدین مطلب تصریح نموده و می‌فرماید: احکام سلطانی حضرت رسول ﷺ تا ابد در حق امت نافذ و لازم‌الاجرا است.[2]

**۴. قاعده لا ضرر:** در مورد قاعده لا ضرر و مفردات و مفهوم آن نظرات مختلفی از طرف فقها و اصولیین امامیه ارائه شده است. حضرت امام (ره) در کتب مختلف خویش بدان اشاره و در مبحث جداگانه‌ای نیز این قاعده را مفصلاً مورد بررسی قرار داده‌اند که خلاصه نظریه ایشان در کتاب تهذیب الاصول چنین است:

آنچه از قرائن برمی‌آید، این است که قول رسول اکرم ﷺ «لا ضرر و لا ضرار» به معنی نهی از ضرر می باشد، ولی به معنی نهی الهی مانند سایر نواهی مذکور در کتاب و سنت نیست، بلکه به معنای نهی سلطانی و مولوی است که از ایشان به عنوان قائد، رئیس و امیر و سائس امت، صادر شده است. و مفهوم آن این است که پیامبر اکرم ﷺ مردم را از اینکه به دیگران ضرر زده و یا اینکه آن‌ها را در ضیق و حرج و مشقت قرار دهند، نهی نموده است و پیامبر ﷺ این نهی را به‌نحو کلی (نه قضیه خارجیه) بیان فرموده‌اند، تا اینکه برای همه افراد در همه ادوار زمانی حجت باشد. و این نهی از آنجاکه نهی سلطانی است که از پیامبر ﷺ مفترض‌الطاعه صادر شده است، تبعیت آن بر همگان لازم است.[3]

---

۱. امام خمینی، **کتاب‌البیع**، چاپ سوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص ۴۱۰.

۲. همان.

۳. امام خمینی، **تهذیب‌الاصول**، پیشین، ج۳، ص۱۱۸.

برمبنای نظر حضرت امام (ره) در این مورد، اولاً «لا» در حدیث مشهور پیامبر ﷺ «لاضرر و لاضرار» « لا»ی نهی می‌باشد: و ثانیاً این نهی، نهی ولائی و حکومتی پیامبر ﷺ می‌باشد؛ و ثالثاً این نهی از نواهی حکومتی پیامبر ﷺ است که در حق همه امت و در همه زمان‌ها الزام‌آور می‌باشد.

حضرت امام(ره) با ذکر یک توهم و رد آن، نظریه مشهور را مبنی بر اینکه نفی ضرر و ضرار، حکم الهی و قاعده کلی از طرف خداوند بوده و حکم پیامبر ﷺ مبنی بر قلع و رمی نخل سمرةبن‌جندب[1] برمبنای این حکم الهی صادر شده است را نپذیرفته و در توجیه نظریه خود می‌فرمایند: بعد از شکایت انصاری به پیامبر اکرم ﷺ و استدعای پیامبر ﷺ از سمرةبن‌جندب و امر ایشان مبنی بر اجازه گرفتن هنگام ورود به حریم منزل انصاری و سرپیچی او از دستور پیامبر ﷺ، ایشان حکم سیاسی خود را مبنی بر قلع و رمی نخل صادر نموده، سپس این حکم تأدیبی خود را به حکم سیاسی کلی «لا ضرر و لا ضرار» منسوب نمودند. یعنی احدی در حوزه حکومت اسلامی حق اضرار به دیگری را ندارد. و بر این اساس، بین معلول (قلع شجره) و تعلیل آن (لا ضرر و لا ضرار) تناسب وجود خواهد داشت. یعنی معلول و علت آن هر دو حکم سیاسی تأدیبی برای حفظ نظام خواهد بود.[2]

بین نظر حضرت امام (ره) و نظر مشهور از این جهت که این حکم و قاعده، حکمی کلی ابدی می باشد، تفاوتی وجود ندارد. و چه آن را حکمی الهی و چه حکم سلطانی از جانب پیامبر ﷺ بدانیم، رعایت آن برای همه افراد در همه زمان‌ها، لازم خواهد بود،

---

۱. شأن نزول حدیث در مورد درخت نخلی است که مالک آن سمرةبن‌جندب بوده که این نخل در باغ و حیاط خانه فردی انصاری بوده است که سمرة در هنگام مراجعه به آن نخل بدون اطلاع و سرزده وارد منزل انصاری می‌شده است و انصاری از این وضع به پیامبر ﷺ نموده است و پیامبر ﷺ بعد از توصیه‌ها و پیشنهادهای متعدد و عدم پذیرش او، با نقل این حدیث دستور به کندن درخت سمرة از منزل انصاری دادند، حر عاملی، وسائل‌الشیعه، پیشین، ج ۱۲، ص۳۱۷.

۲. امام خمینی، تهذیب‌الاصول، پیشین، ج۳، ص ۱۲۱

اما به اعتقاد حضرت امام (ره) اگر آن را حکمی سیاسی و حکومتی بدانیم، این اصل تنها، بر اصل و «قاعدة السلطة»[1] حکومت خواهد داشت؛ یعنی تسلط مردم در اموالشان منوط به عدم ضرر و اذیت و آزار دیگران است؛ و از آن برای نفی لزوم از معامله غبنی و بطلان وضوی ضرری نمی‌توان استفاده نمود. اما اینکه این قاعده را حاکم بر همه احکام واقعی شرعی بدانیم، متناسب با تفسیر مشهور از این حدیث خواهد بود.[2]

بنابراین به اعتقاد حضرت امام (ره)، همه احکام سلطانی صادره‌شده از پیامبر ﷺ موقتی نبوده، بلکه برخی برای همه زمان‌ها ثابت و لایتغیر می‌باشند. که به‌نظر ایشان قاعده «لا ضرر و لا ضرار» و نهی از احتکار حکم سلطانی ابدی و لازم‌الاجرا برای همه حکومت‌ها می‌باشد، ولی مسئله دستور به ریختن شراب و یا خرید و فروش اسلحه به کفار، از شئونات حکومت و تابع مصالح و مقتضیات روز معرفی شده است. بنابراین دیدگاه احکام ولائی پیامبر ﷺ را نیز می‌توان به ثابت و متغیر تقسیم نمود. اما همان‌طوری که ملاحظه نمودیم، موقتی بودن و متغیر بودن احکام حکومتی و تابع مصالح زمان بودن، تقریباً در اکثر تعاریفی که از حکم حکومتی توسط معاصرین ارائه شده است، مورد تأکید قرار گرفته است.

## نظر امام (ره) در ثابت بودن برخی احکام حکومتی پیامبر ﷺ

آیت‌الله مهدوی کنی در توجیه بیان حضرت امام(ره) مبنی بر ثابت بودن برخی از احکام حکومتی چنین نوشته‌اند:

---

۱. مراد از قاعده سلطه، اصل تسلط مردم بر اموالشان می باشد که مستند به حدیث نبوی «الناس مسلطون علی اموالهم» محمد باقر مجلسی، **بحارالانوار**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۲۷۲ می‌باشد. یعنی حق تصرف در اموال در انحصار مالکان آن بوده و دیگران حق تصرف در آن ندارند.

۲. به‌نظر می‌رسد، می‌شود قاعده را قاعده شرعی و نه حکومتی دانست ولی تنها آن را ناظر به روابط اجتماعی دانست. یعنی این حدیث حکمی شرعی است که حاکم بر برخی از احکام شرعی دیگر مثل «قاعدة السلطه» می‌باشد. بنابراین لازمهٔ اینکه این قاعده ناظر به نفی ضرر و ضرار در روابط اجتماعی باشد، این نیست که قاعده را حکومتی بدانیم.

احکام حکومتی را به دو معنی می‌توان تفسیر نمود: ۱. احکام دستوری که حاکم وقت به مقتضای مصالح و رعایت اوضاع و احوال از حیث زمان و مکان صادر می کند؛ ۲. احکامی که مربوط به اداره جامعه و سیاست عمومی کشور اسلامی است که شارع مقدس یا قانونگذار آن را تشریع و تقنین می‌فرماید.

بخش اول علی‌القاعده مبتنی بر مصالح و مفاسد ملحوظ از سوی حاکم است و سعه و ضیق آن بسته به‌نظر حاکم می‌باشد. این گونه احکام بالطبع اقتضاء استمرار ندارد، مگر آنکه حاکم [امام معصوم علیه السلام یا پیامبر صلی الله علیه و آله] تصریح بر دوام آن کنند که قهراً مندرج در قسم ثانی خواهد شد.

بخش دوم، احکامی است که می‌تواند استمرار داشته باشد، مگر آنکه علم به تغییر موضوع پیدا شود. این گونه احکام گرچه به ظاهر تشریعی و تبلیغی است، ولی چون مربوط به اداره حکومت و ابزار سیاست حکومتی است، از دایرهٔ احکام فردی و عبادی بیرون است؛ لکن آن‌ها نیز احکام شرعی حکومتی می‌باشد و شاید مقصود امام خمینی (قدس سره) از احکام حکومتی عمومی مستمر، این گونه احکام باشد. و پیامبر صلی الله علیه و آله گرچه در مقام قضا و جایگاه حاکم دستور صادر کرده، ولی درواقع، حکم خدا را با این زبان بیان فرموده است. از باب مثال، لحن قاعده «لاضرر» لحن تشریع است گرچه در مقام قضا صادر شده است و شاهد بر آن قید «فی الاسلام» در آخر حدیث است (هرچند حضرت امام این قید را از پیامبر صلی الله علیه و آله نمی‌دانند). در این حدیث آنچه به عنوان حکم حکومتی از نوع اول آمده، همان دستور پیامبر صلی الله علیه و آله به قلع و قمع درخت سمرة‌بن‌جندب است که این دستوری است موقتی که می‌تواند در موارد دیگر به‌صورت دیگر عملی شود. درواقع، در این حدیث دو حکم وجود دارد که یکی مبنای دیگری است، یعنی« لاضرر...» مبنای دستور پیامبر صلی الله علیه و آله بر قلع و قمع درخت سمره است و به عبارت دیگر چون در جامعه اسلامی و سیاست عمومی کشور ضرر و اضرار ممنوع است، بدین وسیله (قلع و قمع) بایستی مانع اضرار و ضرر می‌شد و چنانچه راه دیگری وجود داشت، پیامبر صلی الله علیه و آله انجام می‌داد. چنانچه اول با او با مماشات و مصالحه رفتار فرمود که سمره زیر بار نرفت و

سرانجام راهی جز قلع و قمع باقی نماند. با تفسیری که از احکام حکومتی ارائه شد، معیار شناخت آن، موضوعاتی است که مربوط به حکومت است و مواردی که به‌صورت امر یا قضی آمده است، از مصادیق آن به شمار می‌رود. ولی معیار اصلی برای شناخت، موضوعات احکام و حوزه ورود آن احکام است.[1]

براساس این تحلیل آنچه در حوزه حکومت ثابت است، احکام شرعی سیاسی است که ناظر به روابط بین دولت اسلامی با سایر دول و یا دولت با مردم می‌باشد، به عبارت دیگر همان‌طور که ما در حوزه معاملات احکام و اصول ثابتی داریم که قالب و شکل مصادیق آن در طول زمان تغییر می نماید، در حوزه احکام حکومتی نیز شرع اسلام، قوانینی ثابت وضع نموده که نحوه اجرا و تطبیق آن قوانین، بر عهده حکومت‌های وقت واگذار شده است. بنابراین، آنچه در حوزه احکام حکومتی یا قضایی ثابت می‌باشد؛ مبانی صدور حکم قضائی یا حکومتی می‌باشد که کیفیت تطبیق آن مبانی در شرایط مختلف زمانی و مکانی تغییر خواهد نمود.

گرچه این مطلب می‌تواند تحلیل درستی نسبت به واقع امر باشد، ولی به‌نظر می‌رسد، با توجه به تعاریفی که از حکم حکومتی نمودیم، چنین توجیهی نسبت به دیدگاه حضرت امام(ره) قابل قبول نباشد. زیرا همان‌طور که گفته شد در حکم حکومتی، انشاء حکم از طرف حاکم صورت می گیرد نه از طرف خداوند. در صورتی که در این تقسیم‌بندی، احکامی که مربوط به اداره جامعه و سیاست عمومی کشور اسلامی است و شارع مقدس یا قانونگذار آن را تشریع و تقنین می‌فرماید، حکم حکومتی محسوب شده است. درصورتی که پیامبر ﷺ به عنوان مبلغ احکام الهی از این دسته از احکام خبر می‌دهد نه آنکه آن‌ها را انشاء نماید. بنابراین تبیین مسئله ثابتات و متغیرات در حوزه مسائل حکومتی از دیدگاه حضرت امام (ره) به گونه‌ای دیگر، صحیح‌تر به‌نظر می‌رسد. که بیان آن نیازمند مقدمه‌ای است:

همان‌طور که ملاحظه نمودیم، حضرت امام (ره) در بحث مقامات پیامبر ﷺ، یکی از این مقامات را، مقام ولایت و حکومت دانستند، که از مجموعه مطالب ایشان در

---

۱. محمدرضا مهدوی کنی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، حاشیه بر پایان نامه دکتری مؤلف، ۱۳۸۱، ص۱۴۲.

این‌باره چنین برداشت می‌شود که غیر از ولایت تکوینی که از بحث ما خارج است، دو نوع ولایت اعتباری وجود دارد. یک نوع ولایت در حوزه اجتماعی و سیاسی و قضایی است که اوامر ایشان در این حوزه «واجب الطاعة» است. مباحثی که تاکنون مطرح شد، مربوط به این حوزه است. این نوع از ولایت را حضرت امام (ره) ولایت سلطانی نامیده‌اند که در زمان غیبت به فقهای عظام منتقل شده است، اما نوع دیگری ولایت وجود دارد که در برخی تعابیر ایشان به عنوان ولایت عام یا مطلق ولایت، به‌کار رفته است. حضرت امام (ره) در مقام بیان تفاوت این دو نوع از ولایت می‌فرمایند:

«تفاوت است بین ولایت سلطانی و آن ولایتی که ما آن را ولایت نامیدیم و آن عبارت از اختیار تصرف در هرچه اراده کنند».[1]

براساس این نوع ولایت، پیامبر ﷺ از حق تشریع به اذن الهی برخوردار بوده‌اند:

«این ولایت عام کلی نسبت به همه موجودات است که غیر از ولایت تکوینی و همچنین ولایت سلطانی ثابت برای فقهاء است؛ برمبنای این ولایت، پیامبر ﷺ حق تحلیل و تحریم در حوزه مسائل شرعی داشته‌اند».[2]

با توجه به این مقدمه، می‌توان گفت: احکام ولائی ثابت، احکامی است که از مقام ولایت عام پیامبر ﷺ صادر شده است؛ مقامی که براساس آن پیامبر ﷺ در حوزه مسائل اجتماعی و غیر آن احکام ابدی را تشریع نموده‌اند. برای مثال به گزارش بعضی روایات، ایشان در حوزه مسائل عبادی دو رکعت به برخی نمازهای یومیه افزودند[3] که در بخش بعدی به آن اشاره خواهیم نمود. این احکام ثابت ولائی می‌توانند مبنا برای صدور احکام موقت حکومتی قرار گیرد. با توجه به همین امر، به اعتقاد حضرت امام(ره) حکم سلطانی پیامبر ﷺ مبنی قلع درخت سمرة‌بن‌جندب مبتنی بر حکم ولائی ثابت ایشان «لاضرر و لاضرار» بوده است.

---

۱. امام خمینی، کتاب‌البیع، پیشین، ج ۳، ص ۱۶.

۲. همان، ج۳، ص۱۰.

۳. حر عاملی، وسائل‌الشیعه، پیشین، ج ۳، ص ۳۱.

البته به‌نظر ما لازم نیست احکام سلطانی موقت همیشه مبتنی بر احکام ثابت سلطانی باشد، بلکه احکام ثابت شرعی نیز می‌تواند مبنای احکام حکومتی قرار گیرد. و لذا اینکه قاعده «لاضرر و لاضرار» مبنا برای حکم سلطانی موقت قرار گرفته است، قرینه‌ای بر ولائی‌بودن قاعده «لاضرر و لاضرار» نیست. به همین مناسبت به برخی از این مبانی و اصول ثابت شریعت که می‌تواند مبنای احکام حکومتی در حوزه مسائل حکومتی و اجتماعی قرار گیرد، اشاره می‌کنیم:

براساس آیه قرآن خداوند تسلط کفار بر مسلمانان را در همه صور آن نفی نموده است.[1] این اصل کلی در حوزه روابط اجتماعی و سیاسی بین کفار و مسلمانان مبنای بسیاری از فروعات فقهی قرار گرفته است. برای مثال چنانچه مسلمان و کافر اهل ذمه‌ای در ملکی به‌نحو مشاع شریک باشند چنانچه اهل ذمه ملک مشاع خود را بفروشد، مسلمان می‌تواند حق شفعه خود را اعمال کند، ولی چنانچه مسلمان سهم مشاعی خود را بفروشد، کافر ذمی نمی‌تواند این حق خود را اعمال نماید.[2]

براساس این قاعده، همان‌طوری که در روابط فردی و اجتماعی تسلط کفار بر مسلمان پذیرفته نشده است، در روابط بین‌المللی سیاسی بین مسلمانان و کفار نیز روابطی که مبنی بر تسلط کفار بر جامعه و امت اسلامی، مورد پذیرش قرار نگرفته است. و لذا این قاعده حکمی شرعی و ثابت را برای همه شرایط زمانی و مکانی بیان می‌نماید که براساس آن حکومت اسلامی باید در سیاست‌های خود آن را مدنظر داشته باشد.

آیه ۶۰ از سورهٔ مبارکهٔ انفال[3] نیز مبین اصل دیگر از اصول ثابت شرعی است که حکومت‌های اسلامی موظفند در روابط خود با کفار آن را به عنوان یک سیاست ثابت در استراتژی خود مدنظر قرار دهند و برنامه‌های فرهنگی و تسلیحاتی خود را برآن پایه

---

۱. ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً، نساء(۴):۱۴۱،

۲. علامه حلی، **تبصرةالمتعلمین**، چاپ اول ،بی‌جا: فقیه، ۱۳۶۸، ص۱۳۲، «ولا یثبت لذمی علی مسلم و یثبت للمسلم علیه».

۳. و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة، انفال(۸):۶۰.

برنامه‌ریزی نمایند. بنابراین، گرچه در زمان قدیم تحصیل این قدرت از طریق فراهم آمدن وسایل نظامی آن روز از قبیل اسب و شمشیر و .. حاصل می‌شد، ولی امروز این امر با فراهم آوردن وسائل پیشرفته نظامی و تحصیل تکنولوژی پیشرفته در حوزه ارتباطات و مسلط شدن بر مبانی اسلامی و دفاع از آن در حوزه مسائل فرهنگی برای مقابله با تهاجم فرهنگی حاصل می‌شود.

به‌نظر می‌رسد قاعده «لا ضرر و لا ضرار» نیز اصلی کلی از اصول شریعت اسلامی را بیان دارد، که قدر متیقن آن نفی ضرر و مردم‌آزاری در روابط اجتماعی است. بنابراین، همه موظفند در حوزه روابط اجتماعی این اصل را رعایت نمایند و تصرف در اموالشان به‌گونه‌ای باشد که موجب ضرر و یا اذیت و آزار دیگران را فراهم نیاورد. اما چنانچه فردی به این اصل توجه ننموده و تذکرات فرد متضرر، او را متنبه نسازد، می‌توانند از فرد مضر یا مضار شکایت کند و حکومت اسلامی نیز موظف است براساس این قاعده از ضرر و ضرار او جلوگیری نماید. در قضیه سمرة‌بن‌جندب بعد از اینکه تذکرات انصاری سودی نبخشید، او به محضر پیامبر ﷺ شکایت برده و ایشان بعد از اینکه راه‌حل‌های متعددی که برای حل این مشکل ارائه فرمودند ثمری نبخشید، دستور به کندن نخل او در زمین انصاری دادند. گرچه دستور به قطع نخل دستوری حکومتی بوده است؛ ولی مبنای این دستور اصل کلی و ثابت در حوزه شریعت اسلامی است و آنچه ممکن است در شرایط مختلف تغییر نماید، تصمیماتی است که هر حاکمی با توجه به شرایط زمانی و درخصوص مشکل مطروحهٔ ممکن اتخاذ می‌نماید. برای مثال اگر شبیه همین مسئله در شرایط زمانی دیگر اتفاق افتد؛ ممکن است حاکمی دستور دهد از ورود و خروج شخص مضار جلوگیری نمایند و یا اینکه پول نخل را به او داده و ملکیت او را بر آن سلب نمایند؛ ولی پیامبر ﷺ با توجه به لجاجت سمره، برای قطع ریشه فساد دستور به کندن درخت دادند.

احکام قضایی صادرشده از پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ نیز مبتنی بر احکام شرعی ثابتی است که هم اکنون نیز از یکی مهم‌ترین مستندات فقها در استخراج احکام قضایی اسلام می‌باشد. یکی از این موارد بحث مهم شروط ضمن عقد است که ائمه

معصومین ﷺ در ضمن قضاوت‌های خود به قاعده کلی «مسلمانان باید به شروط خود پایبند باشند مگر اینکه حلالی حرام یا حرامی حلال شود»،[۱] استناد نموده‌اند.

بنابراین، گرچه در موضوع عبادات، شریعت اسلام احکام ثابت و غیر قابل تغییری در کلیات و جزئیات آن آورده است، ولی در حیطه معاملات و سیاسات، اصولی را تشریع نموده که روابط اجتماعی اقتصادی و سیاسی جامعه باید برمبنای آن اصول و مبانی شکل گیرد ولی تصمیم‌گیری در موارد جزئی و در قالب اصول کلی به دولت واگذار شده است.

## ۱.معیار شناخت احکام حکومتی از نگاه امام خمینی (ره)

در زمان ائمه ﷺ اختلاف حکمی که در احکام صادره از معصومین ﷺ وجود داشته است، توجه برخی از اصحاب را برانگیخته و موجب طرح سؤالاتی در این زمینه شده است. در میان فقها نیز برخی از اختلافات در فتاوای صادره از ایشان، ناشی از حکومتی یا تبلیغی دانستن برخی از روایات منقول از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ بوده است.

برای مثال در مورد قرق کردن بخشی از مراتع توسط پیامبر ﷺ برای چراندن اسبانی که در اختیار دولت بوده است، محقق حلی(ره) آن را موقتی و تابع مصالح می‌داند و نقض آن را جایز می‌داند.[۲] ولی عده‌ای آن را لازم‌المراعاة دانسته و نقض آن را جایز نمی‌دانند.[۳] در مورد روایت «هرکس در جنگ فردی را بکشد می‌تواند اموال او را به غنیمت ببرد»،[۴] عده‌ای آن را تبلیغی و از آن یک حکم شرعی عام استنباط کرده‌اند و عده‌ای آن را حکومتی دانسته و لذا اذن امام را درخصوص تصرف در اموال مقتول لازم دانسته‌اند.[۵] در مورد روایت «من احیی ارضاً فهی له» اگر آن را حکومتی بدانیم بدون اذن امام نمی‌توان به احیاء زمین پرداخت ولی اگر شرعی باشد اذن حاکم

---

۱. فإن المسلمین عند شروطهم الا ما حرم حلالاً او احل حراماً، حر عاملی، **وسائل الشیعه**، پیشین، ج۱۴، ص۴۸۷.

۲. محقق حلی، **شرائع الاسلام**، پیشین، ج۴، ص۷۹۴.

۳. شیخ طوسی، **المبسوط**، پیشین، ج۳، ۲۷۱.

۴. من قتل قتیلاً فله سلبه، شریف رضی، **المجازات النبویة**، قم: مکتبة بصیرتی، بی‌تا، ص۵۳.

۵. ر.ک: محمدبن‌مکی عاملی، **القواعد و الفوائد**، پیشین، ج۱، ۲۱۵.

شرع لازم نخواهد بود. بنابراین تعیین و تمییز روایات حکومتی از دیگر روایات، مورد توجه برخی از فقها قرار گرفته است. حضرت امام(ره) ضابطه مشخصی را برای شناخت احکام حکومتی ارائه داده‌اند که چنین است:

«چنانچه روایتی از حضرت رسول اکرم ﷺ یا امیرالمؤمنین ؑ به لفظ «قضی» یا «حکم» یا «امر» و امثال اینها وارد شده باشد، مراد از آن بیان حکم شرعی نیست. و چنانچه چنین منظوری از آن اراده شده باشد؛ به‌نحو مجاز و ارشاد به حکم الهی خواهد بود. زیرا ظاهر از چنین الفاظی این است که ایشان به عنوان امیر یا سلطان یا قاضی و حاکم شرعی امر یا حکمی صادر نموده باشند نه از آن جهت که مبلغ احکام الهی می باشند. البته به غیر از امیرالمؤمنین ؑ نیز ممکن است چنین تعبیراتی به‌کار رفته باشد که با توجه به اینکه آنها ریاست و حکومت ظاهری نداشته‌اند، به اعتبار مقام حکومت و قضاوت واقعی آن‌ها است.

اما ممکن است از پیامبر اکرم ﷺ یا امیرالمؤمنین اوامری به اعتبار مقام حکومت ایشان بدون چنین الفاظی صادر شده باشد که در این‌صورت قرائن حالیه و مقامیه مقتضی حمل آن بر اوامر حکومتی یا قضائی است. برای مثال چنانچه در روایتی با لفظ «قال فلان» فردی به ریاست لشکری منصوب شده باشد، ظاهر در امر حکومتی است و چنانچه در مقام تخاصم و تنازع دو نفر با همین لفظ از ایشان قضاوتی نقل شده باشد، ظاهر در امر قضایی است».[1]

بنابراین، نظریه، الفاظی مانند «أمر» و «قضی» و «حکم» ظاهراً اوامری حکومتی است که از پیامبر ﷺ به عنوان حاکم و سلطان صادر شده است. البته ایشان کاربرد این الفاظ را در احکام الهی منتفی نمی‌دانند، ولی چنانچه این الفاظ در احکام شرعی مورد استفاده قرار گرفته باشد، مجاز یا ارشاد به حکم الهی است. چنانچه ایشان احتمال کاربرد الفاظی دیگر از جمله «لفظ قال» را در امر حکومتی منتفی نمی‌دانند که در این‌صورت قرائن حالیه و مقامیه ملاک تشخیص حکم حکومتی خواهد بود. بنابراین دو ضابطه از طرف حضرت امام(ره) برای تشخیص اوامر حکومتی مطرح شده است: الفاظ أمر، قضی، حکم و قرائن. این ضوابط را بررسی می‌نماییم.

---

۱. امام خمینی، الرسائل، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق، صص ۵۱و۵۲

**لفظ «أمر»**

در کتاب وسائل‌الشیعه، کلیه روایاتی را که با واژه «أمر» به‌کار رفته است بررسی نمودم. بررسی واژه «أمر» به‌کار رفته در روایات مبین این نکته است که این واژه در مواردی که مأمور به مسئله‌ای شرعِی، حکومتی و یا عرفی است، به کار رفته است. از حدود ۱۰۰روایتی که لفظ «أمر» در آن به کار رفته است، تعدادی از آن‌ها در اوامری که اصطلاحاً اوامرحکومتی نامیده می‌شوند به‌کار رفته‌اند. به بررسی برخی از این روایات می‌پردازیم.

۱.استعمال لفظ «أمر» در مسائل شرعی: قلت لأبی عبدالله سنن رسول‌الله ﷺ کفرائض الله عزوجل. فقال ان الله عزوجل فرض فرائض موجبات علی العباد، فمن ترک فریضة من الموجبات فلم یعمل بها و جحدها کان کافراً و أمر رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم بأمور کلها حسنة.[۱]

مسلماً در اینجا مأمور به شامل همه اوامر حضرت اعم از شرعی و حکومتی می‌باشد و همه آنها در ردیف اوامر الهی قرار گرفته است. که از جمله سنن حضرت رسول، اضافه کردن دو رکعت به نمازهای دو رکعتی غیر از صبح و اضافه کردن یک رکعت به نماز مغرب و افزایش رکعات نمازهای نافله است.

سمعت ابا عبدالله یقول فی حدیث إن الله عزوجل فرض الصلاة رکعتین رکعتین عشر رکعات فاضاف رسول‌الله ﷺ الی الرکعتین رکعتین و الی المغرب رکعة... ثم سن رسول‌الله ﷺ علیه و اله النوافل اربعاً و ثلاثین رکعة مثلی الفریضة فاجاز الله عز و جل ذلک..[۲]

در ادامه روایت حضرت ؑ اضافه می‌کند که اوامر پیامبر ﷺ و نهی ایشان در ردیف امر و نهی الهی قرار گرفته و اطاعت از آن و تسلیم در برابر آن لازم می باشد.

«لیس لاحد یرخص مالم یرخصه رسول الله صلی الله علیه واله. فوافق أمر رسول الله أمر الله و نهیه نهی الله علی العباد، التسلیم له کالتسلیم لله»[۳]

---

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، پیشین، ج ۱، ص ۲۰.

۲. همان، ج ۳، ص۳۱.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعه، پیشین، ج۳، ص۳۲.

براساس روایات دیگری که مبین حق تشریع پیامبر ﷺ نیز می‌باشد، ایشان به دنبال حرمت خمر شرب هر مسکری را حرام نموده و به‌دنبال وجوب روزه ماه مبارک رمضان، استحباب روزه ماه شعبان و سه روز از هر ماه را تشریع نموده‌اند و در ادامه این روایت آمده است:

«و لم یرخص لهم رسول الله ﷺ فیما نهاهم عنه نهی حرام و لا فیما أمر به أمر فرض لازم».[1]

که در این مورد نیز حکم شرعی تشریعی با لفظ أمر آمده است.

از طرفی در بسیاری از موارد ائمه اطهار ﷺ براساس اوامر پیامبر ﷺ در زمینه خاص به استنباط احکام شرعی پرداخته و در جواب به سؤالات شیعیان، اوامر پیامبر ﷺ را مستند بیان حکم شرعی قرار داده‌اند. برای مثال حضرت امام صادق ﷺ براساس روایتی اقسام حج را در حج مفرده، قران و تمتع منحصر نموده و مستند این حکم را اوامر رسول الله ﷺ دانسته و فرموده‌اند ما همه، به آنچه پیامبر ﷺ امر نموده، امر می نماییم.

«عن معاویه‌بن‌عمار قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول الحج ثلاثة اصناف حج مفرد و قران و تمتع بالعمرة الی الحج و بها أمر رسول الله ﷺ و الفضل فیها و لا نأمر الناس الا بها»[2]

در مورد دیگری امام صادق ﷺ طلاق صحیح را طلاقی می‌دانند که در طهر غیر مواقعه واقع شده و دو نفر عادل شاهد آن بوده باشد. حضرت مستند این حکم را قرآن و أمر رسول الله ﷺ می دانند:

«عن ابی جعفر علیه‌السلام قال الطلاق أن یطلق الرجل المرأه علی طهر من غیر جماع و شهد رجلین عدلین علی تطلیقه ... فهذا الطلاق الذی أمر به فی القران و أمر به رسول‌الله ﷺ فی سنته».[3]

---

۱. همان، ج۳، ص۳۲.

۲. همان، ج ۸، ص۱۴۸.

۳. همان، ج ۱۵، ص ۲۸۰.

بنابراین، در اکثر مواردی که با لفظ أمر فعل پیامبر ﷺ یا ائمه اطهار ﷺ گزارش شده است، مراد دستوری در حوزه مسائل شرعی است که از آن استنباط حکم شرعی می‌شود.[۱]

۲. استعمال لفظ «أمر» در مسائل حکومتی: برخی از روایاتی که با لفظ امر آمده است در حوزه احکام شرعی نیست، بلکه مربوط به تصمیماتی است که پیامبر ﷺ یا سایر ائمه ﷺ بنابر اقتضائات زمانی و مکانی گرفته‌اند. یکی از این موارد رنگ کردن محاسن می‌باشد که وقتی برخی از شیعیان امام حسین ﷺ را درحالی که محاسن خود را خضاب نموده بودند، ملاحظه نمودند و از وجه آن سؤال کردند؛ ایشان در جواب فرمودند: پیامبر ﷺ در یکی از غزوات، دستور دادند که محاسن خود را خضاب نمایید تا بر دشمنان قوی باشید: «أمر رسول‌الله ﷺ فی غزاة غزاها أن یختضبوا بالسواد لیقووا به علی المشرکین».[۲]

به نقل از امام صادق ﷺ در مورد دیگری، پیامبر ﷺ حضور در نماز جماعت مسجد را بر همسایگان مسجد شرط نموده و فرمودند: چنانچه ایشان در مسجد حضور نیابند دستور می‌دهم که خانه‌های آنها را تخریب نمایند.

«عن ابی عبدالله ﷺ قال اشترط رسول‌الله ﷺ علی جیران المسجد شهود الصلاة و قال لینتهین اقوام لا یشهدون الصلاة او لأمرن رجلاً من اهل بیتی و هو علی‌بن‌ابی‌طالب فلیحرقن علی اقوام بیوتهم بحزم الحطب لانهم لایأتون الصلاة».[۳]

در این مورد حضرت امیر ﷺ براساس شکایت برخی نسبت به افرادی که در مسجد حاضر نمی‌شوند؛ فرمودند یا اینکه با ما در نماز جماعت حاضر گردند و یا اینکه همسایگی مسجد را ترک گویند و همسایه ما نباشند.[۴]

---

۱. برای نمونه رجوع کنید به همان، ج۹۵/۱؛ ج۵۳۸/۲؛ ج۶۵۴/۲؛ ج۷۳۳/۴؛ ج۴۵/۸؛ ج۱۵۱/۸؛ ج۱۸/۸ ج۱۸۲/۸؛ ج۱۴/۹؛۱۸۵ و ج ۱۰، ص۶۸؛ ج۵۰۵/۹ ؛ج۲۴۳/۱۰ و ۲۵۲.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، پیشین، ج ۱، ص۴۰۴.

۳. همان، ج۳، ص۴۷۹.

۴. عن ابی عبدالله ﷺ یقول رفع الی أمیر المؤمنین ﷺ بالکوفة أن قوماً من جیران المسجد لایشهدون الصلاة جماعة فی المسجد فقال لیحضرن معنا صلاتنا جماعة او لیتحولن عنا و لایجاورونا و لا نجاورهم.

بنابراین، در شرایط زمانی و مکانی خاصی حضور در نماز جماعت مساجد که امری مستحبی می باشد از آنجاکه آثار نامطلوب اجتماعی و سیاسی داشته است، برای همسایگان مسجد الزامی شده است. چنین تصمیماتی را پیامبر ﷺ یا حضرت امیر ؑ برای اداره جامعه اسلامی و تثبیت و ترویج فرهنگ اسلامی اتخاذ نموده‌اند. جلوگیری از ساختن دیوار برای باغات میوه به‌دلیل اینکه عابرین بتوانند از آن استفاده نمایند،[1] امر به نزول بر اهل ذمه برای مدت سه روز برای مسافرین مسلمان،[2] دستور دور ریختن مشروبات اهدایی به پیامبر ﷺ [3] امر به کندن نخل سمرة‌بن‌جندب که رفت وآمد او به درختش، موجب آزار و اذیت انصاری می‌شد، و عدم تأثیر توصیه‌های پیامبر ﷺ در این مورد[4] از دیگر دستورات حکومتی می‌باشند که با لفظ امر و نهی برای ما گزارش شده است. و دستور به خرید گوسفند برای ذبح آن،[5] امر به کتابت مطلبی،[6] و به طبخ گوشت قربانی[7] از دستورات شخصی و عرفی هستند که با لفظ «امر» گزارش شده‌اند.

از مجموعه این مباحث چنین نتیجه گرفته می‌شود که لفظ «أمر» نمی توانند ملاکی برای تمییز احکام حکومتی و شرعی پیامبر ﷺ باشد. به‌طورکلی می‌توان گفت واژه امر در مواردی به‌کار می‌رود که فرمان شخصی را برای دیگران نقل می کنیم. حال این دستور

---

بنا به روایتی دیگر در همین مورد، حضرت امیر ؑ شرط تعلق فیء به همسایگان مسجد و ازدواج با آنها و شرکت در مجالس آنها را مشروط به حضور آنها در مسجد نمود. و با امتناع مسلمین از شرکت در مجالس آنها و ازدواج با آنها، ایشان در مساجد حضور یافتند. همان، ج۳، ص۴۷۹.

۱. نهی رسول‌الله ﷺ أن یبتنی الحیطان بالمدینة لمکان المارة. همان، ج۶، ص۱۳۹.

۲. أن رسول‌الله ﷺ أمر بالنزول علی اهل الذمة ثلاثة ایام، همان، ج۶، ص۱۳۹.

۳. ان رجلا من ثقیف اهدی الی رسول‌الله ﷺ راویتین من خمر، فأمر رسول الله ﷺ فاهریقتا و قال: أن الذی حرم شربها، حرم ثمنها، همان، ج ۱۲،ص۱۶۴.

۴. همان، ج ۱۷، ص۳۴۱.

۵. همان، ج ۷، ص۱۰۰.

۶. همان، ج ۸، ص۲۱۵.

۷. همان، ج ۸، ص۱۵۷.

می‌تواند از پیامبر ﷺ در ابعاد مختلفی صادر شده باشد. چنانچه ملاحظه نمودیم، حتی در مواردی که دستورات شرعی را گزارش می‌کنیم نیز این واژه به کار رفته است.

بنابراین، چه به تعبیر حضرت امام(ره) اوامر شرعی که با لفظ امر برای ما گزارش شده است را مجاز بدانیم و چه این استعمال را حقیقت بدانیم(که ظاهراً چنین است)، قرائن حالیه و مقامیه ملاک اصلی تمییز این دو نوع از اوامر خواهند بود.

## لفظ «قضی»

براساس استقراء که نسبت به لفظ «قضی» در وسائل الشیعه، اکثر قریب به اتفاق روایاتی که با لفظ «قضی» گزارش شده است، در امور قضایی و احکامی است که پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ نسبت به حل منازعات مردم صادر نموده‌اند. برای نمونه مواردی از آن را ذکر می‌کنم.

الف: پیامبر ﷺ در اثبات دین به یک شاهد و یمین قضاوت نمودند ولی برای حکم به هلال ماه شوال، دو شاهد عادل را لازم می‌دانستند:

«قضی رسول‌الله ﷺ بشهادة الواحد و الیمین فی الدین اما الهلال بشاهدی عدل»؛[1]

ب: امیرالمؤمنین ﷺ در مورد مردی که قبل از اینکه از احرام خارج شود با زنی ازدواج کرده بود فرمودند: این ازدواج اثری ندارد و بعد از اینکه از احرام خارج شد و محل گردید، چنانچه تمایل به ازدواج با آن زن داشته باشد از او خواستگاری نموده و اولیاء آن زن نیز اگر بخواهند او را به تزویج مرد در می‌آورند:

«عن أبی ﷺ جعفرقال قضی امیرالمؤمنین ﷺ فی رجل ملک بضع إمرأة و هو محرم قبل أن یحل فقضی أن یخلی سبیلها و لم یجعل نکاحه شیئاً حتی یحل فاذا أحل خطبها إن شاء و إن شاء اهلها زوجوه و إن شاء لم یزوجوه»[2]

---

۱. حرعاملی، وسائل‌الشیعه، پیشین، ج ۷، ص۲۱۷.

۲. همان، ج ۹، ص۹۲.

ج: پیامبر ﷺ نسبت به دعاوی بادیه‌نشین‌ها در زمینه استفاده از منابع طبیعی چنین حکم نمودند که هیچ‌کس حق منع نمودن آب کشاورزی زیاده بر مصرف خود و فروش مراتع طبیعی زیاده بر مایحتاج خود، ندارد:

محمدبن‌علی‌بن‌الحسین قال: «قضی علیه السلام فی اهل البوادی ان لا یمنعوا فضل ماء و لایبیعوا فضل کلاء».[1]

د: پیامبر ﷺ در مورد فردی که نخلستان خود را فروخته و چند نخل آن را برای خود نگاه داشته بود، چنین حکم نمودند که او می تواند به محل نخل‌ها و رفت و آمد داشته و تا حوالی شاخه‌های آن در زمین تصرف نماید:

«قضی‌النبی ﷺ رجل باع نخلاً و استثنی عدة نخلات فقضی له رسول‌الله ﷺ بالمدخل الیها و المخرج منها و مدی جرائدها».[2]

البته همان‌طوری که در بحث قبلی بیان نمودیم اوامر قضایی نیز مبتنی بر مبانی ثابتی هستند که بر آن اساس پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ در موارد خاص قضاوت نموده‌اند.

## قرائن

معیار دیگری که در گفتار حضرت امام (ره) برای تشخیص اوامر حکومتی آمده است، قرائن حالیه و مقامیه می‌باشد. از مثالی که ایشان در این مورد آورده‌اند. (حکم به انتصاب فردی برای لشکر)؛ درواقع، دو نوع ضابطه را می‌توان استخراج نمود.که عبارتند از:

### ۱. خارجیه و شخصیه بودن قضیه

در برخی از تعاریفی که از حکم حکومتی ارائه نمودیم؛ بر شخصی بودن حکم حکومتی تأکید شده بود. در مواردی از قبیل انتصاب مسئولین لشکری و کشوری، حکم به مجرم بودن، مرتد بودن، مدیون بودن و دستور به اجرای حدود شرعی بر مجرمین و .. حکم به‌نحو قضیه خارجیه صادر می‌شود.

---

۱. همان، ج ۲۱، ص۲۷۷.

۲. همان،ج ۲۱،ص۴۰۶.

### ۲. ناهماهنگی با اصول حاکم بر شریعت

با توجه به اینکه احکام حکومتی موقتی بوده و تابع شرایط زمانی و مکانی خود می‌باشند، ممکن است مصالح اقتضاء نماید، از طرف حاکم مشروع، حکمی به‌طور موقت برخلاف احکام ثابت شریعت جعل شود. لذا ناهماهنگی با اصول شریعت می‌تواند به عنوان قرینه‌ای در جهت شناسایی احکام حکومتی به‌کار رود. شهید اول از این روش در مواردی استفاده نموده است.[1] ایشان بر مبنای همین روش احتمال حکومتی بودن روایت «من قتل قتیلا فله سلبه» را تقویت نموده است. زیرا این حکم را منافی با چند اصل از اصول اسلام می‌داند:

اولاً اصل در غنیمت بر طبق آیه شریفه (و اعلموا إنما غنمتم من شئ . . .انفال/۱۴) آن است که متعلق به غانمین است، و اختصاص اموال مقتول به قاتل برخلاف ظاهر آیه است؛

ثانیاً این اختصاص موجبات حرص نیروهای رزمنده در جهت قتل فردی که اموالی به‌همراه خود دارد را فراهم آورده، و درنتیجه اختلال در نظام مجاهده را به‌دنبال خواهد داشت و چه بسا اخلاص موردنظر در جهاد را تباه نماید.

### ۳. وظائف حاکم اسلامی

در نظام شریعت اسلامی حاکم دارای اختیاراتی است که براساس آن می‌تواند نواهی و اوامری در جهت اداره جامعه اسلامی صادر نماید. بنابراین، حوزه نفوذ اوامر حاکم خود می‌تواند قرینه‌ای برای شناخت حکم حکومتی باشد. فرمان جنگ و صلح، صدور و اجرای حکم قضایی و مجازات متخلفین از قانون دستور به جمع‌آوری مالیات‌های اسلامی از جمله مواردی هستند که توسط حاکم مشروع اسلامی صورت می‌گیرد. البته در این موارد با توجه به اینکه معمولاً صدور حکم به‌نحو قضیه حقیقیه نمی باشد، شکی در حکومتی بودن آن دستورات حاصل نمی‌شود. اما حاکم اسلامی در مواردی برای اداره جامعه اسلامی حق وضع قوانینی در «حوزه ما لا نص فیه» بر مبنای مصالح جامعه اسلامی و ایجاد محدودیت در حقوق و اموال خصوصی و جلوگیری از اجرای احکام شرعی در شرایط خاص و کیفیت بهره‌برداری از

---

۱. رک: محمدبن‌مکی عاملی، **القواعد و الفوائد**، پیشین، ج۱، ۲۱۵.

اموال و... را دارا می‌باشد، که در بحث‌های قبلی به برخی از فرامین پیامبرﷺ و امیرالمؤمنینؑ از جمله جلوگیری از اجاره زمین و نگهداری از آب مازاد بر نیاز، منع از بالابردن دیوار باغات، دستور به حضور در نماز جماعت برای همسایگان مساجد، و منع از ازدواج موقت، و خوردن گوشت الاغ در موارد خاصی و.. اشاره نمودیم، که در چنین مواقعی با توجه به اینکه پیامبرﷺ و ائمه‌اطهارؑ دارای شأن حکومتی و تبلیغی بوده‌اند؛ احتمال صدور قانون حکومتی به‌نحو قضیه حقیقیه و تبلیغ و بیان قانون الهی وجود دارد. قوانین «من أحیی ارضاً فهی له» و «من قتل قتیلاً فله سلبه»، «عفی عما سوی ذالک» در ارتباط با عفو غیر اموال تسعه در مسئله زکات و «لا ضرر و لا ضرار» و.. از این جمله می‌باشند.

به‌هرحال در صورتی که با توجه به همه قرائن، حکومتی یا شرعی بودن حکمی مسلم نشد، اصل مقتضی چه می‌باشد.حضرت امام (ره) اصل مربوطه در این مورد را بیان می‌دارند:

## تأسیس اصل در مقام شک بین دائمی یا موقت‌بودن یک حکم

همان‌طوری که بیان شد؛ به اعتقاد حضرت امام (ره) برخی از احکام صادره از پیامبرﷺ و سایر ائمهؑ احکامی شرعی ثابت و برخی حکومتی دائمی و لازم‌الاجراء برای همه حکومت‌های اسلامی و برخی حکم حکومتی موقت می‌باشد، که باید از طریق قرائن به ثابت یا متغیر بودن آن احکام پی‌برد.

اما درصورتی که فقیه از طریق قرائن نتواند شرعی‌بودن و یا موقت بودن یا دائمی بودن حکم حکومتی را تشخیص دهد، اصل مقتضی چه خواهد بود. شهید اول در این مورد با توجه به به اینکه اغلب احکام صادره از پیامبرﷺ تبلیغی می‌باشد، در صورت شک در تبلیغی یا سلطانی بودن حکم، اصل را تبلیغی بودن آن می‌داند.[1] حضرت امام در مقام شک و عدم تشخیص این مسئله مقتضای اصل در مقام را چنین تبیین می‌نماید:[2]

---

۱. محمدبن‌مکی عاملی، **القواعد و الفوائد** پیشین، ص ۲۱۶، و لا ریب أن حمله علی الافتاء أولی، لان تصرفه علیه السلام بالتبلیغ أغلب، والحمل علی الغالب أولی من النادر

۲. ثم لو احرز کون الحکم شرعیا الهیاً او احرز کونه سلطانیاً و قلنا ببقائه بعد رحلته فلا اشکال و کذا لو تردد بینهما و علم ببقائه حتی علی فرض کونه سلطانیاً و کذا انه سلطانی و شک فی بقائه لجریان

«چنانچه احراز شود که حکم، شرعی الهی است و یا اگر سلطانی و حکومتی است، قائل به بقاء آن بعد از رحلت پیامبر اکرمﷺ باشیم، اشکالی در بقاء آن حکم وجود نخواهد داشت و همچنین اگر حکم مردد بین شرعی الهی و حکومتی باشد ولی علم به بقاء آن بر فرض حکومتی بودن آن داشته باشیم. و اگر علم به سلطانی بودن حکم داشته باشیم، ولی شک در بقاء آن داشته باشیم به‌دلیل جریان استصحاب بر عنوان، باز هم حکم به بقاء آن می‌کنیم. اما چنانچه حکم مردد بین شرعی و حکومتی باشد و علم به بقاء آن در صورت شرعی بودن آن و علم به عدم بقاء و یا شک در بقاء آن در صورت حکومتی بودن داشته باشیم، در این فرض استصحاب کلی جاری نمی‌شود؛ زیرا جامع متیقن، حکم شرعی یا سلطانی یا موضوعی که دارای اثر شرعی باشد، نیست. و همچنین استصحاب فرد نیز در این حالت جاری نمی‌شود زیرا شک در بقاء فرد مردد نیست، بلکه شک در بقاء آنچه شک در حدوث آن است، می‌باشد».

این نوع از استصحاب را اصولیین تحت عنوان استصحاب کلی نوع دوم مطرح می‌نمایند. به‌نظر مشهور اصولیین استصحاب کلی در آن جاری می‌شود، ولی استصحاب فرد جاری نمی‌شود. بنابراین، چنانچه بر استصحاب کلی اثر شرعی مترتب باشد، آن اثر مترتب می‌شود.[1] که به‌نظر حضرت امام (ره) در این مورد با توجه به اینکه

---

الاستصحاب علی العنوان. اما لو تردد بینهما و علمنا ببقائه علی فرض کونه شرعیا و عدم بقائه علی الفرض الآخر او شک فی بقائه علی هذا الفرض، فالظاهر عدم جریان استصحاب الکلی، لأن الجامع المتیقن لیس حکماً شرعیاً و لا سلطانیاً ولا موضوعاً ذا اثر شرعی، و کذا استصحاب الفرد المردد لذلک الوجه بعینه ولأن الشک لیس فی بقاء الفرد المردد، بل فی بقاء ما شک فی حدوثه، امام خمینی، **کتاب البیع**، پیشین، ج۸، ص ۲۵۰.

۱. ر.ک: شیخ مرتضی انصاری، **فوائدالاصول**، چاپ الاول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ج ۳ ، ۱۴۱۹، ج ۱۹۵/۳.

جامع متیقن، حکم شرعی یا سلطانی یا موضوعی که دارای اثر شرعی باشد نیست، بر کلی اثر شرعی مترتب نمی‌شود.[۱]

## نتیجه‌گیری

در بحث از «تحلیلی بر دیدگاه‌های امام خمینی (ره) در مورد احکام حکومتی پیامبر ﷺ» نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. پیامبراسلام ﷺ علاوه بر مقام تبلیغ احکام الهی، از مقام ولایت نیز برخوردار بوده‌اند. یک نوع از این ولایت تحت عنوان ولایت سلطانی مطرح شده است که برمبنای آن پیامبر ﷺ از حق امر و نهی در امور حکومتی و قضایی برخوردار بوده‌اند. بعد از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ این مقام، در عصر غیبت، به فقهای عظام منتقل شده است. به‌تبع همین مقام، اطاعت از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ و فقها در حوزه احکام حکومتی لازم می‌باشد. احکامی که با توجه به این مقام پیامبر ﷺ صادر شده است، موقتی و اختصاص به زمان صدور آن اوامر دارد.

نوعی دیگر از ولایت هست که تحت عنوان ولایت عام مطرح شده است. با توجه به این مقام پیامبر از حق تشریع احکام برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها برخوردار بوده‌اند. و لذا اطاعت از احکامی که در حوزه عبادات معاملات و امور سیاسی و حکومتی با توجه به این مقام صادر نموده‌اند، برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها لازم می‌باشد.

۲. معیارهایی برای تشخیص اوامر موقت حکومتی پیامبر ﷺ از احکام تبلیغی ایشان، از طرف حضرت امام(ره) و دیگر فقها مطرح شده است. واژه «امر»، ناهماهنگی با اصول

---

۱. به‌نظر می‌رسد؛ برای مخاطب، اعم از اینکه حکم حکومتی یا شرعی باشد، حکم تعلق گرفته است و یقین سابق محقق شده است و چون در بقاء آن شک دارد، می‌تواند آن کلی حکم را در مورد خود استصحاب کند. ولی برای غیرمخاطب چون فرض بر این است که اگر حکم حکومتی باشد یقین به تعلق حکم نسبت به او وجود نخواهد داشت؛ لذا یکی از ارکان استصحاب که یقین سابق است، تحقق نمی‌یابد.

ثابت شریعت، خارجیه بودن قضیه و حوزه صدور آن اوامر، از آن جمله‌اند. با بررسی که صورت گرفته واژه «امر» نمی‌تواند ضابطه‌ای برای این منظور باشد.

۳. اگر بدانیم حکمی حکومتی است ولی شک در بقاء آن داشته باشیم، می‌توانیم بقاء آن را استصحاب کنیم؛ اما چنانچه حکم مردد بین شرعی و حکومتی باشد و علم به بقاء آن در صورت شرعی بودن آن و علم به عدم بقاء و یا شک در بقاء آن در صورت حکومتی بودن داشته باشیم، در این فرض استصحاب کلی جاری نمی‌شود؛ زیرا جامع متیقن، حکم شرعی یا سلطانی یا موضوعی که دارای اثر شرعی باشد، نیست.

## فهرست منابع

**نهج‌البلاغة**، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

الاربلی، علی‌بن‌عیسی‌بن‌ابی‌الفتح، **کشف‌الغمة**، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.

اردبیلی، احمد، **مجمع الفائدة و البرهان**، چاپ اول، قم: جامعة المدرسین، ۱۴۰۹ق.

انصاری، مرتضی، **فوائد الاصول**، چاپ الاول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹.

ترمذی، محمدبن‌عیسی، **سنن الترمذی**، چاپ دوم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.

حر عاملی، **وسائل‌الشیعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

حکیم، محمدتقی، **اصول الفقه المقارن**، بی‌جا: مؤسسة آل البیت، ۱۹۷۹م .

حلی، الحسن‌بن‌یوسف‌بن‌علی‌بن‌المطهر، (علامه حلی)، **تبصرة المتعلمین**، چاپ اول، بی‌جا: فقیه، ۱۳۶۸.

خمینی، سیدروح الله، **اجتهاد و تقلید**، چاپ اول، بی‌جا: مؤسسه نشر و آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.

خمینی، سیدروح‌الله، **الرسائل**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق.

خمینی، سیدروح‌الله، **المکاسب المحرمة**،چاپ سوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.

خمینی، سیدروح‌الله، **تهذیب‌الاصول**، قم: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.

خمینی، امام ، سید روح الله، **کتاب البیع**، چاپ سوم،قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق .

خمینی، سید روح‌الله، **مناهج‌الوصول**، بی‌جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.

خمینی، سید روح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۷ .

رضی، شریف، **المجازات النبویة**، قم: مکتبهٔ بصیرتی، بی‌تا.

شهید اول، محمدبن‌مکی عاملی، **القواعد و الفوائد**، تحقیق دکتر عَبدالهادی حکیم، قم: مکتبهٔ مفید، بی‌تا.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی‌عاملی، **مسالک‌الافهام**، چاپ اول، مؤسسة المعارف الاسلامیة،۱۴۱۴.

صدوق، محمد علی‌بی‌الحسین‌موسی بابویه قمی، (ابن بابویه) **علل‌الشرائع**، نجف: مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۶ق.

صدوق، محمدعلی‌الحسین موسی بابویه قمی، (ابن بابویه) **من لایحضره الفقیه**، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعة المدرسین، ۱۴۰۴ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، **فرازهایی از اسلام**، به کوشش سیدمهدی آیت‌اللهی، بی‌جا: جهان آرا، ۱۳۷۱.

طوسی، محمدبن‌حسن، **الاستبصار**، قم: دارالکتب الاسلامیة، بی‌تا.

طوسی، محمدبن‌حسن، **المبسوط**، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ق.

طوسی،محمدبن‌حسن، **تهذیب‌الاحکام**، چاپ چهارم، بی‌جا: دار الکتب الاسلامیة، ، ۱۳۶۵.

طوسی، محمدبن‌حسن، **کتاب الخلاف**، چاپ اول، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ،۱۴۱۷ق.

فاضل مقداد، **نضد القواعد الفقهیه**، قم: مکتبه آیت‌الله‌النجفی، بی‌تا.

کاشف الغطاء، محمدحسین، **تحریرالمجلة**، قم: مکتبه فیروزآبادی، افست از چاپ نجف المکتبة المرتضویة ۱۳۶۱ق.

گرجی، ابوالقاسم، **مقالات حقوقی**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

متقی الهندی، علی‌بن‌حسام‌الدین، **کنزالعمال**، بیروت: مؤسسة الرسالة، بی‌تا.

مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، چاپ دوم،بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.

محقق حلی، نجم‌الدین جعفربن‌حسن، **شرایع‌الاسلام**، با تحقیق صادق شیرازی، تهران: استقلال، ۱۴۰۹ق.

مفید (شیخ مفید)، **المقنعة**، قم: جامعه المدرسین، ۱۴۱۰.

مهدوی، اصغرآقا، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، حاشیه بر پایان نامه دکتری مؤلف،۱۳۸۱

نجفی، محمدحسن، **جواهرالکلام**، چاپ سوم، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ش.

# تأثیر سیره سیاسی پیامبر ﷺ
# بر اندیشه سیاسی در اسلام

دکتر یحیی فوزی*

## مقدمه

پیامبر اسلام ﷺ اسوه حسنه و الگوی مسلمانان است و رفتار سیاسی ایشان الگوی رفتار سیاسی مسلمانان محسوب می‌شود و نحوه رفتار سیاسی ایشان اندیشه سیاسی مسلمانان را تحت تأثیر قرار داده است. اندیشمندان مسلمان همواره در تلاش بوده‌اند تا به این سؤالات پاسخ دهند که پیامبر ﷺ چگونه به سیاست نگاه می‌کرد؟ آیا سیاست را حوزه‌های مستقل از دیانت می‌دید؟ آیا پیامبر ﷺ دولت تشکیل داد؟ آیا تشکیل دولت توسط ایشان به امر خداوند بود و منشأ وحیانی داشت؟ اختیارات سیاسی ایشان در چه حدی بود؟ و سؤالات دیگری از این قبیل که همگی می‌تواند بر اندیشه سیاسی مسلمانان تأثیرگذار باشد.

این مقاله در تلاش است تا ضمن بررسی سیره سیاسی پیامبر ﷺ، تأثیر آن را بر حوزه اندیشه سیاسی در اسلام مورد بحث قرار دهد. ابتدا به دو دیدگاه جدانگاری و تلفیق دین و سیاست پرداخته می‌شود، و در ادامه شش تأثیر مهم و اساسی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ بر اندیشهٔ سیاسی اسلام مورد بحث قرار خواهد گرفت.

---

* عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).

## سیره سیاسی پیامبر ﷺ: بررسی دو دیدگاه

در مورد سیره سیاسی پیامبر دو دیدگاه مختلف وجود دارد؛ گروهی از متفکران معتقدند که امور سیاسی از حیطه وظایف پیامبر خارج بود و سیره پیامبر ﷺ فارغ از هرگونه اختلاط با امور سیاسی است و برخی دخالت‌های ایشان در امور سیاسی نیز ناشی از ضرورت‌های مقطعی بوده است و هیچ‌گونه دستور الهی بر دخالت ایشان در امور سیاسی و تأسیس دولت وجود ندارد؛ و در مقابل گروه دیگری، که اکثریت متفکران مسلمان را تشکیل می‌دهند، ضمن رد دیدگاه فوق معتقدند که پیامبر ﷺ در امور سیاسی دخالت کرد و به تأسیس دولت اقدام نمود و این اقدام به دستور الهی انجام گرفت.

### ۱. جدانگاری دین و سیاست

یکی از مهم‌ترین متفکرانی که دیدگاه اول را مطرح می‌کند، علی‌عبدالرازق متفکر مسلمان مصری و شیخ الازهر است و می‌توان گفت آرا و نظریات وی بیشترین تأثیر را بر روشنفکران سکولار مسلمان داشته است.[۱] وی تلاش می‌کند تا این مدعا را اثبات کند که امور سیاسی جزء مأموریت پیامبر ﷺ نبوده است و آن حضرت تنها پیام‌آور دعوت دینی است و رهبر معنوی مؤمنان بوده است.

عبدالرازق برای اثبات این مدعا معتقد است که اسناد تاریخی موجود در مورد نحوه دخالت پیامبر در امور سیاسی مبهم است و می‌توان نتیجه گرفت که هرچند پیامبر گاه به امر قضاوت می‌پرداخته و قاضیانی را معین کرده و به برخی افراد وکالت‌هایی همچون فرماندهی سپاه، مدیریت اموال، امامت نماز، آموزش قرآن یا دعوت به اسلام داده است، اما این امور به‌هیچ‌وجه تداوم و استمرار نداشته است، به‌گونه‌ای که با اطمینان کاملی نمی‌توان تأکید کرد که در زمان پیامبر نظام حکومت نبوی وجود داشته است.[۲]

عبدالرازق در این ارتباط معتقد است که حتی اگر پیامبر دولتی تأسیس کرده باشد، تأسیس دولت نبوی اقدامی متفاوت از دعوت اسلامی و خارج از حد و مرزهای رسالت

---

۱. علی عبدالرازق، **اسلام و مبانی قدرت**، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۰.

۲. همان، ص ۱۲۰.

است و دولتی که تأسیس کرد، نوعی عمل دنیوی است که با رسالتش نسبتی ندارد و منشأ وحیانی نداشته است. اما اصولاً وی معتقد است که اسناد و شواهد موجود تاریخی نشان‌دهنده تأسیس دولت به معنای واقعی از سوی پیامبر ﷺ نمی‌باشند. عبدالرازق در تأیید این استدلال خود به آیاتی از قرآن اشاره می‌کند که به گفته ایشان بر این امر متمرکز است که عمل معنوی پیامبر ﷺ از حدود ابلاغ پیام تجاوز نمی‌کند،[1] و مجموعاً ۵۴ آیه از آیات قرآن مورد استدلال ایشان می‌باشد در این آیات تأکید شده است که پیامبر تنها بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده است و یا اینکه او تنها بشری است که بر او وحی می‌شود و رساندن و ابلاغ پیام تنها وظیفه اوست و همچنین به برخی احادیث از پیامبر ﷺ اشاره دارد که پیامبر ﷺ اعلام کرد که «من نه ملکم و نه جبار».[2] عبدالرازق اضافه می‌کند اسلام دعوتی دینی به‌سوی خداست و هدف آن اصلاح نوع بشر است و به دنبال گسترش پیام خود در جهان است و به دنبال حکومت و یا حکومت واحد جهانی نیست.[3]

به‌دنبال نگارش کتاب مذکور، کیفرخواستی از سوی هیئت علمای کبار الازهر علیه عبدالرازق صادر شد که درواقع، نقد مباحث ارائه‌شده از سوی ایشان بود. وی متهم شده بود که:

۱. از شریعت، قوانینی کاملاً معنوی می‌سازد که هیچ ارتباطی با قدرت سیاسی و کاربرد مسائل دنیوی ندارد؛

۲. تأکید می‌کند که این باور که جهاد پیامبر معطوف به قدرت سیاسی است (نه معطوف به عمل دینی یا ابلاغ پیام به بشریت) با دین مخالف نیست؛

۳. تأکید می‌کند که نظام سیاسی در زمان پیامبر دارای عدم وضوح، ابهام، آشفتگی و نقص بوده و موجب تردید و دودلی می‌شده است؛

---

۱. آیات: (... نساء (۴): ۸۰؛ انعام (۶): ۶۷ و ۶۶؛ انعام (۶): ۱۰۷و۱۰۶؛ یونس (۱۰): ۹۹ و ۱۰۸؛ اسراء (۱۷) ۵۴، فرقان (۲۵): ۴۳؛ زمر (۲۹): ۴۱؛ شوری (۴۲): ۴۸؛ ق (۵۰):۴۵، الغایشه (۸۸): ۲۲ و ۲۱؛ احزاب(۳۳): ۴۰؛ اعراف (۷): ۱۸۸؛ هود (۱۱): ۱۲؛ رعد (۱۳): ۷؛ کهف (۱۸): ۱۱۰؛ ...)

۲. علی عبدالرازق، پیشین، ص۱۴۵ تا ۱۵۱.

۳. این نوع نگرش در بین برخی از متفکران شیعی نیز به چشم می‌خورد برای نمونه رجوع شود به: مهدی بازرگان، «آخرت و خدا، **هدف بعثت انبیاء**»، تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.

۴. ادعا می‌کند که رسالت پیامبر ابلاغ شریعت بود نه اعمال قدرت و اجرای اصول آن؛

۵. اجماع صحابه پیامبر درخصوص وجوب نصب امام یا ضرورت وجود مسئول برای امت را که امور دینی و دنیوی را بر عهده می‌گیرد انکار می‌کند؛

۶. انکار می‌کند که منصب قضاوت شرعی است؛

۷. تأکید می‌کند که حکومت ابوبکر و خلفای راشدین که جانشین او شدند غیردینی و لائیک بوده است.

همچنین نقدهای مختلفی بر کتاب وی نگاشته شد و در آنها تأکید شده که نظرات علی عبدالرازق در قلمرو تاریخ از کاستی شدیدی برخوردار می‌باشد، به‌طوری‌که به‌نظر می‌رسد او از سیرهٔ سیاسی پیامبر اطلاع نداشته است.[1]

## ۲. تلفیق دین و سیاست

در مقابل دیدگاه عبدالرازق، بسیاری از متفکران مسلمان، از این ایده دفاع می‌کنند که پیامبر برای تأسیس دولت تلاش کرد و همچنین تلاش ایشان بر دستور وحی مبتنی بود و درواقع، با دستور الهی، اقدام به تأسیس دولتی دینی نمود.[2] این گروه معتقدند براساس شواهد فراوان تاریخی، پیامبر در محدوده سرزمینی خاص و با جمعیتی مشخص هدایت و اداره تمام شئون زندگی اجتماعی اعم از سیاسی، اقتصادی، قضایی و فرهنگی را عهده‌دار بود و با نصب حاکمان، اعم از مأموران مالیاتی، تأسیس تشکیلات اداری، نظارت و کنترل و تجارت، اجرای احکام قضایی، ... این حاکمیت را اعمال می‌کرد و درواقع، دولتی دارای حاکمیت سیاسی مستقل تشکیل داد.[3]

---

۱. مراجعه شود به پیوست علی عبدالرازق، پیشین.

۲. برای نمونه رجوع شود به صالح‌احمدالعلی، **دولت رسول خدا**، ترجمه‌هادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.

۳. رجوع شود به: محمد سروش، **دین و دولت در اندیشه اسلامی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، صص ۱۹۸ ـ ۲۴۱.

درواقع، پیامبر ﷺ بعد از بیعت با اهالی یثرب به آن شهر هجرت کرد و بقیه مسلمانان را نیز به هجرت به آن شهر تشویق نمود و موفق شد در محدوده سرزمینی آن شهر، که بعدها مدینةالنبی نامیده شد و همچنین با کمک جمعیتی که در مدینه تجمع یافتند حکومت خود را در آن بناگذارد و دامنه سرزمینی آن را گسترش دهد.

آن حضرت در این شهر با تعیین مسجدی به عنوان مقر حکومتی خود به نصب حاکمان و فرمانروایان محلی پرداخت و برای هر قبیله امیری انتخاب نمود و افراد دیگری را با عنوان «عریف» و «نقیب» به عنوان رابطان خود با قبایل محلی برگزید. صدور دستوراتی به این افراد که می‌توان آنها را نوعی بخش‌نامه نامید نیز این ساختار دولتی را تقویت می‌نمود که در آنها وظایف و اختیارات آن‌ها را مورد تأکید قرار می‌داد و شیوه صحیح تعامل با مردم را در آن فرمان‌ها یادآوری می‌نمود.[1]

عقد پیمان‌های سیاسی و امنیتی با یهودیان و مسیحیان در مدینه و دیگر فرقه‌ها و اعزام مأموران اطلاعاتی و امنیتی برای آگاهی‌یافتن از وضعیت دشمن و کسب خبر از آن‌ها و دستور جنگ و جهاد و پذیرش صلح و نصب و تعیین قضات و اجرای احکام قضایی همچون زندانی کردن متهمان، اجرای حدود، حکم به حجر و تصرف در اموال محجوران و حتی به عهده گرفتن مسئولیت پرداختِ دین افرادی که توانایی پرداخت آن را نداشتند،[2] همگی این فرضیه را مورد تأیید قرار می‌دهد که پیامبر دارای شأن حکومتی نیز بود و در این امور همچون یک حاکم مقتدر، امور سیاسی مسلمین را به عهده داشت و دولت تشکیل داد.

همچنین توجه به اختیارات ویژه پیامبر در امور اقتصادی نیز این فرضیه را بیشتر تقویت می‌کند، زیرا قرآن دستور می‌دهد که بخشی از اموال مسلمین به پیامبر تعلق دارد. اختصاص خمس، زکات، انفال، فیء و... به پیامبر، این سؤال را مطرح می‌سازد که اختصاص این

---

۱. سیدصمصام قوامی، «ساختار حکومت پیامبر»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۲۳، ص ۳۰.

۲. مصطفی دلشاد تهرانی، **سیره نبوی (منطق عملی) دفتر سوم: سیرهٔ مدیریتی**، تهران: دریا، ۱۳۸۳، صص ۲۳۱ ـ ۳۲۹.

درآمد سرشار برای پیامبر ﷺ چه حکمتی دارد؟ آیا در زندگی شخصی حضرت، نیاز به چنین ثروت انبوهی است؟ آیا خداوند به این وسیله خواسته پیامبر ﷺ خود را در ردیف ثروتمندترین مال اندوزان جهان قرار دهد تا وی بهترین امکانات مادی را از این طریق برای خویش فراهم سازد؟ و یا خمس، بودجهٔ دولت اسلامی است که در برخی روایات، از آن به عنوان «وجه‌الاماره»[1] تعبیر شده است. آیا این بودجه در اختیار پیامبر اسلام قرارگرفته است تا به عنوان رهبر امت اسلامی و زمام‌دار مسلمین، به مصارف خاص آن برساند؟ به تعبیر دیگر، خمس ملک شخصی آن حضرت نیست، بلکه بخشی از بیت‌المال است که حق تصرف در آن، در جهت مصالح عمومی جامعه، با رسول خدا است.

با کم‌ترین آشنایی با منطق قرآن و فقه اسلامی، می‌توان فهمید که این بودجهٔ فراوان، به‌عنوان منبع هزینهٔ زندگی شخصی پیامبر، و یا منبع هزینهٔ تبلیغ احکام توسط آن حضرت نیست. بلکه تأمل در این دارایی‌ها از نظر کمیت و مقدار آن‌ها و نیز نوع مالکیت حضرت، و مسئولیت‌هایی که متقابلاً بر عهدهٔ پیامبر قرار گرفته است، نشان‌دهندهٔ موقعیت رسول خدا ﷺ در زعامت و رهبری جامعه، و نقش آن حضرت، در دولت اسلامی است. سیرهٔ پیامبر اسلام ﷺ نیز در دوران مدینه، به‌خوبی نشان می‌دهد که این درآمدها، در چه راه‌هایی مصرف شده است و چگونه آن حضرت، نیازهای اساسی دولت اسلامی را از آن تأمین کرده است. آنچه را که پیامبر ﷺ از مالیات‌های اسلامی، مانند خمس، زکات، جزیه، خراج و غنیمت[2] دریافت نمود، و آنچه را که از منابع مختلف ثروت مانند انفال، در اختیار داشت، مجموعاً بیت‌المال و خزانهٔ دولتی را تشکیل می‌داد، که در برابر هریک از این درآمدها، ردیف خاصی از نیازهای جامعهٔ اسلامی قرارداشت.

بررسی آیات متعدد در قرآن نیز مؤید این واقعیت است که دولت‌سازی پیامبراکرم ﷺ به امر خداوند انجام شد؛ یعنی حاکمیت سیاسی پیامبر ﷺ از سوی

---

۱. محمدبن‌الحسن‌حر عاملی، **وسائل‌الشیعه**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۱۰۴ هـ ج ۶، ص ۳۴۱.

۲. و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل، انفال (۸): ۴۱.

خداوند به ایشان اعطا شد و تأسیس حکومت توسط ایشان مبنای الهی داشت. در قرآن از پیامبر با صراحت خواسته شده است که اداره اجرایی امور اقتصادی، اجتماعی، امنیتی و نظامی و اختلافات جامعه و امور قضایی را به عهده بگیرد و از مسلمین می‌خواهد تا از ایشان اطاعت کنند و اطاعت از پیامبر ﷺ، اطاعت از خدا تلقی شده است،[1] که درمجموع به‌نظر می‌رسد شواهد و مستندات تاریخی و آیات و روایات کاملاً قوت دیدگاه دوم را مورد تأیید قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که پیامبر در امور سیاسی مداخله کرد، و به امر الهی اقدام به تأسیس دولت نمود و از سیره سیاسی روشنی برخوردار است که این سیره، تأثیر مهمی بر اندیشه سیاسی متفکران مسلمان داشته است، که در ادامه این مقاله، این تأثیرات مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## تأثیرات سیره سیاسی پیامبر ﷺ

سیره پیامبر ﷺ در حوزه اندیشه سیاسی مسلمین تأثیرات مهمی را بر جای گذارده است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

### ۱. تفکیک‌ناپذیری دین از سیاست

رفتار پیامبر ﷺ نشان‌دهنده آن است که آن حضرت نه‌تنها بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده بود و رساندن پیام وظیفه او بود، بلکه در امور سیاسی دخالت داشت و دنیا را از آخرت جدا نمی‌دانست و تأکید می‌کرد که «هرکس به امور مسلمین اهتمام نورزد، مسلمان نیست».[2] و همان‌طورکه ذکر شد سیره پیامبر ﷺ نشان‌دهنده دخالت گسترده آن حضرت در امور مختلف عمومی جامعه بوده است. پیامبر ﷺ در مدینه با دستور الهی مسجدی را بنا ساخت که مرکز فعالیت‌های سیاسی اجتماعی و دینی ایشان است؛ به آموزش قوانین الهی و اجرای آنها در مدینه آغاز، و تلاش کرد روح انسجام، تعاون و

---

۱. اطیعو الله و اطیعوا الرسول. نساء(۴): ۵۹.

۲. محمدبن‌الحسن‌حر عاملی، پیشین، ج۶، ص ۲۰۲.

همکاری را در این جامعه نوبنیاد دینی بدمد و همزمان با تعلیم قرآن به آن‌ها و تشویق آن‌ها به نیکی و تقوا، تلاش کرد تا حقوق و تکالیف و همچنین روابط بین گروه‌های مختلف در آن سرزمین را براساس پیمان خاصی سامان دهد و بین مهاجرین و انصار پیمان برادری و اتحاد برقرار کرد. همچنین برنامه‌هایی را جهت تنظیم روابط یهودیان و مسلمانان در مدینه تنظیم و اجرا نمود[۱] و برای انسجام و همبستگی فکری و معنوی آن‌ها کوشید و امت واحدی را تشکیل داد که اجرای قوانین اسلامی مرز عقیدتی معینی را بین آنها و دیگران به وجود می‌آورد، که همه این موارد مصادیقی از تفکیک‌ناپذیری سیاست از دیانت در اندیشه آن حضرت می‌باشد.

## ۲. ضرورت تأسیس حکومت

ضرورت تأسیس حکومت یکی دیگر از پیامدهای سیره پیامبر ﷺ بر اندیشه سیاسی مسلمین است. براساس شواهد تاریخی، پیامبر ﷺ از همان ابتدا با دستور به هجرت و اسکان مسلمین در سرزمین خاص و اعمال حاکمیت، به تأسیس دولت اقدام کرد و اداره تمام شئون زندگی اجتماعی مسلمین اعم از سیاسی، اقتصادی، اداری و قضایی آنها را به دست گرفت. به گفته پیامبر ﷺ حتی اگر حداقل سه نفر شدید، یکی از سه نفر را امیر و رئیس خود قرار دهید[۲] و درواقع، به این وسیله پیامبر ﷺ هرنوع هرج‌ومرج را جایز نمی‌دانست و بر این اساس، پیامبر ﷺ در اولین اقدام خود در مدینه به تأسیس دولت اقدام کرد و مسجد پیامبر ﷺ در مدینه مرکز فعالیت‌های سیاسی ـ اجتماعی و دینی ایشان بود و تلاش کرد تا به تأسیس ساختار اداری در مدینه و هدایت و اداره تمام شئون زندگی اجتماعی اعم از سیاسی فرهنگی و قضایی در آن شهر که با تعیین رابطان خاص با قبایل شکل گرفت، اقدام کند و با بیعت و پیمان‌های مختلف با گروه‌های مختلف این ساختار را تقویت کند.

---

۱. مصطفی دلشاد تهرانی، پیشین، صص ۲۳۰ ـ ۳۲۸.

۲. سلیمان‌بن‌الاشعث السجستانی الازدی ابوداود، سنن ابی‌داوود، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالفکر، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴.

## ۳. لزوم مشروعیت الهی حکومت

سیره پیامبر ﷺ بر این موضوع تاکید دارد که مشروعیت حکومت آن حضرت منشاء الهی داشت و خداوند با آیاتی صراحتاً این حاکمیت را به پیامبر ﷺ اعطا کرد و از مسلمانان خواست از ایشان اطاعت کنند و اطاعت از پیامبر را همانند اطاعت از خداوند دانست[1] و یا در آیات متعددی از مردم خواست که به پیامبر مراجعه کنند و به احکام صادره از ایشان گردن نهند. همه این موارد نشان‌دهنده آن است که حکومت پیامبر از مشروعیت الهی برخوردار بود و اطاعت مردم از پیامبر ﷺ به خاطر نصب ایشان از جانب خداوند بود. بررسی آیات نشان می‌دهد که قرآن کریم، پیامبر اکرم ﷺ را به عنوان فردی که برای دخالت در زندگی مردم «اولی» است، معرفی می‌کند.[2] این آیه، از «اولویت» رسول خدا ﷺ در مقایسه با دیگران بر مؤمنین خبر می‌دهد. این اولویت، در نزد مسلمانان، از صدر اسلام تاکنون، مفهومی روشن داشته است. ابن‌عباس، که در آغاز سلسلهٔ مفسران قراردارد، در توضیح آن می‌گوید: آنجا که پیامبر مردم را به چیزی فرامی‌خواند، هرچند مردم تمایل نداشته باشند، باید به متابعت حضرت تن دهند و از خواستهٔ خویش چشم‌پوشی کنند.[3]

شیخ طوسی، «اولی بالمؤمنین» را به «احق بتدبیرهم» معنا کرده است؛ یعنی پیامبر ﷺ برای تدبیر و ادارهٔ مردم، از دیگران شایسته‌تر است.[4] شأن نزول آیه نیز مؤید دیگری برای آن است که اولویت در این آیه، رهبری اجتماع و سیاسی را در نیز دربر می‌گیرد؛ زیرا وقتی رسول خدا ﷺ، برای دفاع تصمیم به حرکت به سوی تبوک گرفت و فرمان بسیج عمومی صادر نمود، عده‌ای برای حرکت در سپاه حضرت،

---

۱. نساء(۴):۵۹و ۸۰

۲. النبی اولی بالمومنین من انفسهم، احزاب (۳۳): ۶.

۳. حسین‌بن‌علی‌بن‌محمدبن احمد الخزاعی النیشابوری ابوالفتوح رازی، **روض‌الجنان فی تفسیر القرآن**، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۰ ه، ج ۱۵، ص ۳۴۷.

۴. ابوجعفرمحمدبن‌الحسن طوسی، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمدحبیب قصیرالعاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۱۷.

به‌دنبال اجازهٔ پدرو مادر خویش بودند. خداوند با فرو فرستادن این آیه، رسول اکرم ﷺ را به عنوان عالی‌ترین مقام زعامت و رهبری جامعه اسلامی، که هیچ نظر و رأی دیگر، و یا هیچ ولایت و حق دیگر (مانند حقوق والدین) نباید مزاحم آن تلقی شود، معرفی نمود.[1]

قرآن کریم، در آیهٔ دیگری نیز از پیامبر به عنوان «ولی» یاد می‌کند.[2] علامه طباطبایی با توجه به موارد استعمال این کلمه در قرآن، و نیز با اشاره به سمت‌هایی که قرآن برای پیامبر ﷺ ذکر کرده است، ولایت پیامبر را چنین توضیح می‌دهد:

> «رسول خدا ﷺ بر همه شئون امت اسلامی، در جهت سوق دادن آنان به‌سوی خدا، و برای حکمرانی و فرمانروایی بر آن‌ها و قضاوت در میانشان، ولایت دارد. از این‌رو، پیروی مطلق، به عنوان حقی برای او، بر عهدهٔ امت اسلامی است. و البته این ولایت، در طول ولایت خداوند، و ناشی از تفویض الهی است؛ یعنی چون اطاعت از او، اطاعت از خداوند است و درنتیجه، ولایت او «ولایت خدایی» است، باید از او اطاعت کرد».[3]

### ٤. لزوم مقبولیت مردمی حکومت براساس بیعت

سیره پیامبر ﷺ نشان می‌دهد حکومت پیامبر ﷺ از مقبولیت مردمی برخوردار بوده و با پذیرش آن‌ها تشکیل شد، که تجلی این پذیرش را می‌توان در بیعت پیامبر ﷺ با مردم مدینه دید، که آنان با حمایت از پیامبر ﷺ و دعوت آن حضرت برای تأسیس حکومت در مدینه، به آن فعلیت بخشیدند و در این پیمان که به پیمان عقبه معروف است، بر جنبه‌های نظامی، سیاسی و عقیدتی تأکید شده بود و در بخش نظامی آن، به تعهد اهل یثرب در یاری رسول خدا ﷺ و دفاع از ایشان و اینکه «همواره در کنار او

---

۱. ابوعلی فضل‌بن‌الحسن طبرسی، **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۳۳۸.

۲. انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنو الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوه و هم راکعون، مائده(۵):۵۵.

۳. محمدحسین طباطبایی، **تفسیر المیزان**، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ش، ج ۶، ص ۱۴.

بوده و ایشان را تنها نگذارند» اشاره شده بود.[۱] ابن‌عمر در این مورد می گوید: پیامبر با یثربیان بر اطاعت کامل بیعت کرد و این موضوع پایگاه مردمی مهمی را برای رسول خدا ﷺ به وجود آورد که با آن موفق به تأسیس دولت شد.[۲]

پیامبر ﷺ در حدود هشت مورد دیگر اقدام به بیعت کرد. و به این وسیله در مقاطع مختلف زمانی حمایت مردمی از حکومت خود را یادآوری نمود و از آن برای تحکیم و تثبیت پایه‌های حکومت خود بهره‌مند شد.[۳] به بیان دیگر، بیعت در آن عهد برای تأکید بر وفاداری و فراهم ساختن امکانات بوده است و هر چند در امر رسالت و زعامت پیامبر دخالتی نداشته است، زیرا پیامبر ﷺ از جانب خداوند به هر دو مقام منصوب شده بود، اما تأکید پیامبر ﷺ بر گرفتن بیعت تنها برای تحکیم و تثبیت پایه‌های حکومت خود با تأکید بر مقبولیت مردمی آن و فراهم ساختن امکانات بوده است.

### ۵. ضرورت مشورت حاکم در تصمیم‌گیری

سیره سیاسی پیامبر ﷺ همچنین در مورد نحوه تصمیم‌گیری سیاسی در نظام اسلامی الگو و راه‌گشاست. پیامبر ﷺ براساس دو آیه قرآن: «و در کارها با آنان مشورت کن»[۴] و نیز «و کارهایشان به‌صورت مشورت در میان آنهاست»،[۵] به پیشنهادهای صحابه گوش فرامی‌داد و در موارد متعددی از این روش در تصمیم‌گیری‌ها استفاده نمود. رسول خدا ﷺ همواره اصحاب خویش را مورد مشورت قرار داده و هیچ‌گاه نظرات خویش را تحمیل نمی کرد. احادیث مختلفی نیز از آن حضرت بر اهمیت مشورت نقل شده است از جمله یکی از این روایات که دلالت مناسب‌تری دارد از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است:

---

۱. ابن‌هشام، السیرة النبویه، حققها مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۴.

۲. همان.

۳. مصطفی دلشاد تهرانی، پیشین، صص ۳۰۱ ـ ۳۲۴

۴. و شاورهم فی الامر، آل‌عمران(۳): ۱۵۹.

۵. وامرهم شوری بینهم، شوری(۴۲): ۳۸.

«هنگامی که بهترین شما فرمانروایانتان باشند، و ثروتمندانتان بخشندگان شما، و امور اجتماعی شما به طریق «شورا» بین شما باشد، پس روی زمین بهتر است برای شما از دل زمین [حیات برای شما زیبنده است]؛ و هنگامی که امیران شما افراد بد و شرور شما باشند و ثروتمندانتان بخیل‌های شما، کارهایتان به‌صورت شورایی نباشد، دل زمین بهتر از روی زمین است برایتان [مرگ برای شما بهتر از زندگی است]».[1]

در این روایت تهدیدی که در صورت نبودن مشورت وجود دارد، نشان‌دهندهٔ عمق اعتقاد پیامبر به مسئله مشورت در امور اجتماعی است؛ همچنان‌که «فرمانروای بد» از دیدگاه دین مطلوب نیست و لازم است که حاکمان امین و نیک باشند، امور مسلمین نیز باید با مشورت اداره شود و عدم مشورت از دیدگاه دینی مطلوب نیست. مواردی که پیامبر اکرم ﷺ عملاً درخواست مشورت از مجموعه مردم و یا از بخشی از آن‌ها و افراد خاصی نموده‌اند، معتنابه است. که از جمله آنها می‌توان به مشورت ایشان با اصحاب در جنگ بدر، در غزوه احد، در غزوه احزاب و در داستان حدیبیه اشاره کرد؛ که این موارد، اهمیت شورا را در نظام سیاسی اسلامی مورد تأکید قرار می‌دهد.[2]

## ٦.گسترده بودن اختیارات دولت اسلامی

سیره حکومتی پیامبر نشان‌دهنده آن است که ایشان وظایف و اختیارات گسترده‌ای را برای حکومت اسلامی قائل بودند. خداوند با آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»[3] بر گسترده بودن و مطلقه بودن ولایت پیامبر به‌صراحت تأکید دارد. قرآن همچنین در این‌باره می‌فرماید:

---

۱. اذا کان امرائکم خیارکم و اغنیائکم سمحائکم و امرکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها و اذا کان امرائکم شرارکم و اغنیائکم بخلائکم و لم یکن امرکم شورای بینکم فبطن الارض خیرلکم من ظهرها، حسین‌بن‌علی‌بن‌محمدبن احمدالخزاعی النیشابوری ابوالفتوح رازی؛ پیشین، ص ۲۳۸.

۲. جعفر سبحانی، **مبانی حکومت اسلامی**، قم: صحیفه، ۱۳۶۲، ص ۳۱۸.

۳. احزاب (۳۳): ۶.

«آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایند».[۱]

خداوند در برخی از آیات، مسلمانان را این گونه به اطاعت از پیامبر فراخوانده است:

«فرمانبردار خدا و رسول او باشید».[۲]

«هر آن‌کس که از رسول خدا ﷺ پیروی کند، از خداوند پیروی کرده است»،[۳] «سخن مؤمنان، هنگامی که به‌سوی خدا و رسولش دعوت شوند تا میان آنان داوری کند، تنها این است که می گویند شنیدیم و اطاعت کردیم»،[۴] «و هر کس خدا و پیامبرش را اطاعت کند، به رستگاری واقعی رسیده است»،[۵] «هر کس خدا و پیامبرش را اطاعت کند، خداوند او را در باغ‌هایی از بهشت وارد می کند».[۶]

بر این اساس پیامبر ﷺ با این اختیار گسترده به تنظیم امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه پرداخت، دستور هجرت و جهاد و صلح را صادر کرد، توطئه یهود و منافقان را خنثی کرد و نظم اقتصادی خاصی را استوار کرد و برای اداره بازار و تجارت، خمس، زکات، انفال، فیء و صدقات، امور اقتصادی را در دست گرفت. همچنین در امور خانواده و اخلاق و روابط اجتماعی دخالت کرد و مقررات مشخصی را تعیین نمود و توصیه‌های خاصی را ارائه داد. درواقع، حکومت پیامبر ﷺ حکومتی مبسوط‌الید بود که مانعی آن را محدود نمی‌کرد و ایشان با اختیار کامل، مصالح اجتماعی را پی‌گیری می‌نمود که این امر در اندیشه سیاسی اسلامی سرمشق بسیاری از متفکران در مورد اختیارات حکومت اسلامی قرار گرفته است.

---

۱. ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا، حشر (۵۹): ۷.

۲. اطیعوا الله و الرسول، آل عمران (۳): ۳۲و ۱۳۲؛ انفال (۸): ۱، ۲۰و ۴۶؛ محمد (۴۷): ۱۳ و مجادله(۵۸): ۱۳.

۳. من یطع الرسول فقد اطاع الله، نساء(۴): ۸۰

۴. انما کان قول المؤمنین اذا دعوا الی الله و رسوله لیحکم بینهم ان یقولوا سمعنا و أطعنا، نور (۲۴): ۵۱.

۵. من یطع الله و رسوله و یخش الله و یتقه فاولئک هم الفائزون، نور (۲۴): ۵۲.

۶. و من یطع الله و رسوله یدخله جنات تجری من تحتها الانهار، نساء (۴): ۱۳؛ فتح (۴۸): ۱۷.

## نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش گردید ابتدا به نقد و بررسی دو دیدگاه در مورد سیره سیاسی پیامبر ﷺ پرداخته شود که در یکی از آنها پیامبر ﷺ را مبرا از هرگونه فعالیت سیاسی معرفی می‌کرد و در دیگری ضمن نقد دیدگاه اول، معتقد بود که سیره پیامبر ﷺ نشان‌دهنده دخالت آن حضرت در امور سیاسی و حتی تأسیس دولت است. با توجه به قوت دیدگاه دوم، در ادامه مقاله تأثیرات سیره سیاسی پیامبر ﷺ بر حوزه اندیشه سیاسی مسلمانان مورد بررسی قرار گرفت و مشخص گردید که این سیره بر موارد زیر تأکید دارد: تفکیک ناپذیری دین از سیاست، ضرورت تأسیس حکومت، لزوم مشروعیت الهی حکومت، لزوم مقبولیت مردمی حکومت براساس بیعت، ضرورت مشورت حاکم و نحوه تصمیم‌گیری سیاسی در اسلام، و تأکید بر گسترده بودن اختیارات دولت اسلامی.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن‌هشام، السیرةالنبویه، حققها مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.

احمد العلی، صالح، دولت رسول خدا، ترجمه‌هادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.

بازرگان، مهدی، مقاله «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء»، تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.

حر عاملی، محمدبن‌الحسن، وسائل‌الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی،۱۱۰۴ه.

رازی، ابوالفتوح، حسین‌بن‌علی‌بن‌احمد الخزاعی النیشابوری، روض‌الجنان فی تفسیر قرآن، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۰ه.

سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، قم: صحیفه، ۱۳۶۲.

سروش، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

سلیمان‌بن‌الاشعث السجستانی الازدی، ابوداود، سنن ابی‌داود، تحقیق محمدمحی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ش.

طبرسی، ابوعلی فضل‌بن‌الحسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.

طوسی، ابوجعفر محمدبن‌الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قصیرالعاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.

عبدالرازق، علی، اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۰.

# نگاهی دوباره

## بررسی اجمالی مقاله‌های سیاست نبوی

# بررسی اجمالیِ مقاله‌های سیاست نبوی

دکتر علی‌اکبر علیخانی*

## مقدمه

هدف از این بحث، مرور اجمالی بر تمام مقالات مطرح‌شده در این کتاب، و بررسی و معرفی آن‌هاست. شایسته بود نقد هرکدام از مقالات هم در همین‌جا انجام می‌شد. به‌رغم اینکه اینجانب مسئولیت علمی مجموعه را بر عهده داشته‌ام و مقالات را به‌لحاظ علمی و محتوایی ویرایش کرده‌ام، ولی به‌هرحال و در نهایت هرکدام از مقالات متعلق به نویسندگان محترم آن‌ها و مبیّن دیدگاه‌های آن‌هاست و همانند هر کار علمی نقدهایی بر مقالات وارد است، و البته این چیزی از ارزش علمی آن‌ها نمی‌کاهد.

در کتاب «روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام»، ـ که سال گذشته توسط دانشگاه امام صادق علیه‌السلام منتشر شد ـ در ابتدای هر فصل به بررسی اجمالی مقالات آن فصل و نقد هرکدام از مقالات پرداخته بودم، دوست پژوهشگر و دانشمندی مرا هشدار داد که اولاً شما مسئول ویراستار علمی و محتوایی مجموعه بوده‌اید، پس اگر نقد و ایرادی وارد است، شایسته بود برطرف می‌کردید و مجال نقد را برای دیگران وا می‌گذاشتید؛ ثانیاً نویسندگان مقالات حتماً برای نقدهای شما پاسخ دارند، یا می‌خواهند به توضیح و تکمیل مطلب بپردازند، شما در این کتاب به نقد مقالات می‌پردازید، ولی نویسندگان مجال و

---

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

فضای پاسخ ندارند و این به معنی نقد یک‌طرفه و استفاده یک‌جانبه از امکانی است که در اختیار شماست. به‌رغم میل باطنی، نقدها را از آن کتاب حذف کردم. در این کتاب نیز درصدد نقد مقالات کتاب بودم، ولی دو ملاحظهٔ فوق به ذهنم آمد و با احتمال درستی دو دلیل ذکر شده، از نقد مقالات مجموعه صرف‌نظر کرده و صرفاً به معرفی اجمالی مقالات و مرور مطالب آن‌ها پرداخته‌ام، امید که مفید باشد.

## مبانی نظری سیاست نبوی

### ۱. روش‌شناسی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ

اولین مقالهٔ کتاب به بررسی مفهوم سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ و چگونگی بسط آن برای زمان معاصر می‌پردازد. اهمیت مقاله از این جهت است که رویکردی روش‌شناسانه به استنباط و الگوپذیری از سیرهٔ سیاسی پیامبر اکرم ﷺ دارد. پرسش‌های مقاله از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ علوم اجتماعی به‌صورت مستقیم به مسئلهٔ سیره و تاریخ اسلام مربوط می‌شود. برخی از این مسائل به سرشت حقایق تاریخ اسلام مربوطند، اما برخی دیگر از مسائل به ارتباط میان هویت (مسلمان بودن)، شناخت، و فهم معنا می‌پردازند. همچنین پاره‌ای از مسائل مثل امکان شناخت تاریخ صدر اسلام در دورهٔ معاصر، امکان بررسی تعلیلی، تحلیلی یا تفسیری تاریخ صدر اسلام از منظر مسائل سیره‌شناختی معاصر مسلمانان، مسئلهٔ تولید معنا از داده‌های تاریخ صدر اسلام یا تفسیر اعمال و رفتار پیامبر ﷺ، اصحاب و مسلمانان صدر اسلام، از مسائل کلی و مهمی هستند که با سیره‌شناسی سیاسی پیامبر اکرم ﷺ ارتباط می‌یابند و این مقاله بدان‌ها پرداخته است.

نویسنده به این بحث می‌پردازد که سیره‌شناس با دو گونه از معنا سروکار دارد. نخست معنایی که از رفتار سیاسی پیامبراکرم ﷺ آن‌گونه که خود آن حضرت یا اصحاب درک می‌کردند، فهمیده می‌شود؛ و دوم معنایی است که با شنیدن سیره سیاسی پیامبر ﷺ برای جامعه اسلامی معاصر به‌دست می‌آید. از این‌رو، الگوبرداری از سیره پیامبر ﷺ در گرو استنباط هر دو معنا از رفتار سیاسی پیامبر ﷺ است. پژوهشگر

با بررسی حوادث سیاسی صدر اسلام و رفتارهای پیامبر ﷺ، معانی خاصی را فهم می‌کند و این فهم، تفسیر خاص خود را معنای واقعی سیره سیاسی پیامبر ﷺ قلمداد می‌کند؛ اما الگوبرداری از سیره سیاسی علاوه بر فهم رفتارهای پیامبراکرم ﷺ، نیازمند شناخت علل حوادث سیاسی صدر اسلام و نیز انگیزه‌های وقوع حوادث تاریخی است؛ بنابراین تفسیر و تحلیل، ابزار شناخت‌شناسی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ به شمار می‌رود.

نگارنده مقاله معتقد است، فهم رفتارهای سیاسی پیامبر اکرم ﷺ برای پژوهشگر امروزی از میان دیدگاه‌های معرفت‌شناسی به‌دست می‌آید، اما این امر بدان معنا نیز هست که پژوهشگر معاصر می‌پذیرد که مسلمانان صدر اسلام براساس مجموعه خاصی از مفاهیم رفتار می‌کردند که با باورها و اصول اندیشه و تفکر محقق معاصر مشترک است. اما این سخن بدان معنا نیست که پس‌زمینه مشترک زمانه پیامبر ﷺ با دوران کنونی به معنای توافق این دو زمان در تمام مسائل مهم زندگی سیاسی است؛ به همین دلیل، پژوهشگر همواره باید مدنظر داشته باشد که او و تاریخ صدر اسلام، از یک جهت دو دنیای متفاوت و از یک جهت مشابه هستند.

نویسنده تأکید می‌کند که متفاوت و متشابه بودن جامعه و فرهنگ اسلامی هر زمان با جامعه صدر اسلام، بدین معناست که فضای فرهنگی و اجتماعی صدر اسلام را فضایی بسته و غیرمنعطف ندانیم، به‌گونه‌ای که نتواند با فضای اجتماعی معاصر هیچ‌گونه ارتباطی برقرار کند، بلکه پژوهشگر معاصر پس از درک معنای سیره سیاسی از طریق روندهای جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری، می‌تواند آن‌ها را در شرایط جامعهٔ خود درونی کند و این، معنای «تشابه در عین تفاوت» عصر حاضر با زمان صدر اسلام است. گرچه صدر اسلام با وضعیت کنونی جوامع اسلامی تفاوت دارد، اما آن بخش از سیرهٔ پیامبر ﷺ که می‌تواند از طریق روندهای فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری در جوامع امروزی درونی گردد، عناصر ذاتی و لایتغیر سیره سیاسی پیامبر اکرم ﷺ است. بنابراین الگوپذیری سیرهٔ سیاسی پیامبراکرم ﷺ تنها در عناصر ثابت آن صورت می‌گیرد.

به‌نظر نویسنده شناخت و درک سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ، به معنی درک تجربه حضور پیامبر ﷺ در زندگی سیاسی معاصر جوامع اسلامی است؛ به همین دلیل ضرورتاً

مسلمان بودن پژوهشگر شرط فهم معنای رفتار سیاسی پیامبر ﷺ نیست، اما حساس بودن پژوهشگر نسبت به شخصیت پیامبر ﷺ و زمانه صدر اسلام است که فهم از سیره سیاسی را پدید می‌آورد و این امر گریزناپذیر است. مسلمان بودن پژوهشگر یا داشتن تجربه‌های کلان مشترک با تجربه‌های تاریخ صدر اسلام، می‌تواند زمینه‌ساز حساسیت او نسبت به سیره‌شناسی گردد.

### ۲. خردورزی در سیاست نبوی

مقالهٔ بعدی با عنوان «خردورزی در سیاست نبوی»، با تمرکز بر رفتارهای پیامبر اکرم در مقابل قریش، درصدد است مبنا و منطق رفتار پیامبراسلام ﷺ را در برخورد با دشمنانش در دوره‌ها و مقاطع مختلف نشان دهد. نویسنده این پرسش را مطرح می‌کند که آیا تصمیمات پیامبر ﷺ براساس وحی، یا براساس عقل، یا براساس واقعیت‌های اجتماعی و تدابیر فردی ایشان و پس از مشورت با اصحاب بوده است؟ آیا کنش‌های پیامبر اکرم ﷺ در عرصه‌های مختلف، عقلانی است یا وحیانی؟ اگر وحیانی است، چگونه برای ما قابل درک است؟ و چه کاربردی می‌تواند داشته باشد؟ و اگر عقلانی است، نسبت آن با وحی چیست؟ چه رابطه‌ای بین وحی و عقل در کردار سیاسی پیامبر ﷺ وجود دارد؟ به‌نظر نویسنده پاسخ به این سوال، در مطالعات سیره نبوی و استنتاج اصول کلی از آن می‌تواند نقش کلیدی داشته باشد.

نویسنده سپس به‌طور دقیق‌تر به طرح مباحث خود می‌پردازد و معتقد است، استراتژی پیامبر ﷺ در مقابل قریش از اول مبتنی بر اصل بازدارندگی و عدم درگیری نظامی بود و در هر مقطع از سیاست نظامی خود که صرفاً تدافعی بود، تلاش می‌کرد جنگی رخ ندهد. یکی از پیامدهای این استراتژی، حفظ جان انسان‌ها بود که از اصول بسیار مهم اسلام به شمار می‌رود. درواقع، باید گفت که سیرهٔ سیاسی رسول‌الله ﷺ امنیت و آرامش بسیار گسترده‌ای را برای مردم جزیرةالعرب به همراه داشت.

از نظر نویسندهٔ مقاله، پیامبراکرم ﷺ استراتژی خود را براساس مؤلفه‌های واقعی قدرت طراحی و اجرا کرده است. با اینکه پیامبراکرم ﷺ مؤلفه‌های غیرمادی قدرت را

تحقیق کافی پیرامون آن حوادث، موجبات سوءبرداشت تحلیل‌گر را فراهم آورده است. در مواردی نیز توجّه به یک حادثه و عدم توجّه به مجموع حوادث دوره نبیّ اکرم ﷺ، که می‌تواند نشان‌دهندهٔ سیرهٔ آن حضرت در زمینه جنگ‌ها باشد، عامل سوء برداشت تحلیل‌گر بوده است.

## سیاست خارجی دولت نبوی

### ۱. مبانی و اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ

بخش پنجم صرفاً به تبیین سیاست خارجی رسول اکرم اختصاص دارد، اولین مقالهٔ این بخش ابتدا به تبیین شرایط شکل‌گیری سیاست خارجی دولت نبوی، و سپس به چارچوب‌های کلان آن می‌پردازد. به‌نظر نویسنده، تشکیل دولت اسلامی توسط پیامبر ﷺ در مدینه و نهادینه شدن آن به‌عنوان یک سازمان سیاسی در جزیرة‌العرب، جهان‌زیست سیاسی و معنوی نوینی را برای اعراب و بلکه برای بشر به‌وجود آورد و فضای لازم را برای اجرای کارویژه‌های یک دولت الهی فراهم نمود. یکی از جنبه‌های مهم و قابل پژوهش درباب این دولت، نحوه تعامل آن در مناسبات و روابط خارجی خود است. به اعتقاد نویسنده اگر سیاست خارجی را خط‌مشی‌ها، اصول، تدابیر، روشها و انتخاب مواضع یک دولت در تعامل با امور و مسائل خارجی خود، به هر معنای آن، و نیز عمل در چارچوب اهداف کلی حاکم بر یک نظام سیاسی بدانیم، و یا آن را انعکاسی از اهداف و سیاست‌های کلی یک دولت در ارتباط با دیگران تلقی کنیم، دولت نبوی به شکل گسترده‌ای دارای چنین کارویژه‌هایی بوده است و به همین دلیل کوشش برای استخراج چنین اصول و خط‌مشی‌هایی با هدف شناخت و الگوپذیری ممکن خواهد بود.

مقاله سعی می‌کند این موضوع را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد که دولت پیامبر ﷺ مانند هر دولت دیگری هدفمند بوده و در راستای تحقق‌بخشی، این اهداف را در چارچوب کاربست سیاست خارجی خود پیگیری نموده است. مقاله در نهایت با تحلیل اصول اساسی و سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ، به استخراج چهار اصل کلی در سیاست خارجی دولت نبوی می‌پردازد:

۱. اصل دعوت به‌عنوان بنیانی‌ترین اصل در سیاست خارجی دولت نبوی؛
۲. صلح و روحیهٔ صلح‌جویانه و حکمت‌گرایانه پیامبر ﷺ؛
۳. نفی سبیل و عدم اعتماد به بیگانگان به‌عنوان مبنای اصل عزت اسلامی؛
۴. وفاداری و التزام به پیمانهای سیاسی، مستلزم پذیرش اصل مورد استفاده برای توسعه تعاملات و روابط دولت اسلامی با سایر دول.

دومین مقاله، با تمرکز بر اصول سیاست خارجی پیامبر، این دو پرسش را مطرح می‌کند که:

۱. آیا می‌توان بر مبنای سیرهٔ نبوی و با بهره‌گیری از آیات قرآن، اصولی برای سیاست خارجی دولت نبوی استخراج کرد؟

۲. اساساً چه رویکردها و الگوهایی برای مطالعهٔ سیاست خارجی نبوی وجود دارد و کدام‌یک از آن‌ها مرجّح و دارای وجه غالب است؟

نویسنده با این باور که این اصول قابلیت کاربردی شدن برمبنای مقتضیات جدید را دارا هستند و اندیشمندان و صاحبنظران اسلامی می‌توانند با تعمق و اندیشه‌ورزی، مصادیق عینی و متطوّر سیاست خارجی دولت‌های نوین اسلامی را با آن‌ها مقایسه و مطابقت نمایند، در نهایت به استخراج هفت اصل زیر به عنوان اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ می‌پردازد. این اصول عبارتند از:

۱. اصل توحید؛ ۲. اصل رسالت جهانی و دستیابی به امت واحده؛ ۳. اصل دعوت؛ ۴. اصل همزیستی مسالمت‌آمیز؛ ۵. اصل جهاد؛ ۶. اصل نفی سبیل و لزوم عزت‌مندی مسلمانان؛ ۷. اصل وفای به عهد و تعهدات.

نویسنده معتقد است به غیر از موضوع «جهاد ابتدایی»، که منحصر به عصر پیامبر و معصومان ﷺ است، از سایر اصول فوق می‌توان به عنوان مبانی سیاست خارجی دول اسلامی استفاده نمود و ضرورت دارد در جهت کاربردی کردن و مصداق‌یابی بیشتر آن‌ها، تلاش‌های روزافزون بیشتری صورت پذیرد. به‌نظر نویسنده می‌توان از شش الگو و رویکرد برای مطالعهٔ سیاست خارجی پیامبر ﷺ استفاده نمود؛ این الگوها عبارتند از:

۱. خصوصیات فردی رهبران؛ ۲. مسئولیت؛ ۳. ساخت تشکیلاتی؛ ۴. منابع ملی؛ ۵. سامانهٔ بین‌المللی؛ ۶. نظام عقیدتی و ایمانی.

## ۲. چارچوب‌های نظری سیاست خارجی پیامبر ﷺ

مقالهٔ بعدی با یک چارچوب نظری وارد بحث سیاست خارجی پیامبراکرم ﷺ می‌شود و با ارائهٔ چارچوبی مفهومی برای تحلیل سیاست خارجی، ضمن اشاره به دولت اسلامی در مدینه و بیان اصول و مبانی سیاست خارجی پیامبر ﷺ در قالب مؤلفه‌های اهداف، ابزار، تصمیم‌گیری و محیط، به تبیین شاخص‌های سیاست خارجی آن حضرت ﷺ می‌پردازد.

به‌نظر نویسنده پیامبر اسلام ﷺ براساس یک سلسله بنیان‌ها و زیربناهای نظری برگرفته از دین اسلام و آیات قرآن نظیر اصل توحید، اصل عدالت، اصل نفی سبیل، اصل تولی و تبری، اصل وفای به عهد و... به تأسیس دولت اسلامی در مدینه همت گماشت و به طراحی و اجرای سیاست خارجی پرداخت. در این زمینه، با لحاظ کردن شرایط محیطی و شرایط جهانی درعصر بعثت، آن حضرت در حوزهٔ سیاست خارجی در پی تشکیل نظام توحیدی، اقامهٔ قسط و عدالت، ابلاغ دین و رساندن آیات الهی، نفی سلطه و ایجاد امنیت و صلح و... بود و از ابزارهای گوناگون سیاسی، دیپلماتیک، اقتصادی، تبلیغاتی و... به‌منظور دستیابی به آن اهداف استفاده نمود؛ ضمن اینکه ساختار تصمیم‌گیری پیامبر ﷺ جهت تخصیص ابزارها برای دستیابی به اهداف را سه عنصر، باورها و اعتقادهای فکری، وحی، و مشورت تشکیل می داد.

آخرین مقالهٔ این بخش از منظری کاملاً متفاوت به سیاست خارجی نبوی پرداخته است و آن استراتژی «افزایش قدرت» در تصمیم‌گیری و عملکرد در حوزهٔ سیاست خارجی است. به‌نظر نویسنده، نگاهی به زمینه‌ها و شرایط تأسیس دولت نبوی و برقراری روابط خارجی و دیپلماسی رسول خدا ﷺ، پیوند عمیق اهداف و رفتار سیاست خارجی پیامبر ﷺ را با مسئله قدرت نشان می‌دهد. قدرت (اعم از مادی و معنوی) و مجموعه شرایط انسانی و ساختاری محیط داخلی و خارجی مدینه، نقش

مؤثری در سازماندهی، برنامه‌ها، تصمیمات و چگونگی اجرای آن ایفا نمود و رسول خدا ﷺ همواره ضمن نگاه به اهداف، توجه خاصی به ابزارها و وسایل، برای نیل به آن داشته است و اقدامات خود را با توجه به قدرت و توان موجود تنظیم کرده و همواره سیاستی فعال در جهت افزایش قدرت و اقتدار دولت مدینه اتخاذ نموده است.

در این مقاله مسئله قدرت در سیاست خارجی دولت نبوی به عنوان یک متغیر اساسی مورد بررسی قرار گرفته که در مراحل شکل‌گیری دولت نبوی، تحکیم پایه‌های قدرت در مدینه، نشر اسلام در شبه‌جزیره عربستان و دعوت سران و پادشاهان سایر بلاد به اسلام، نقش تعیین‌کننده‌ای را داشته است. به‌نظر نویسنده با تأسیس حکومت؛ برقراری امنیت، آرامش و انسجام داخلی، حفظ مرزها و افزایش توان دفاعی در دستور کار پیامبر ﷺ قرار گرفت، که خود نشانگر نیاز به سطح بالایی از قدرت بود، که رسول خدا ﷺ با اتخاذ تدابیری در سیاست داخلی و خارجی خود توانست به آن دست یابد و به‌تبع آن به عنوان یک قدرت اثرگذار در منطقه جزیرةالعرب و سرزمین‌های خارج از آن ظاهر شود. همچنین رسول خدا ﷺ از طریق فرصت‌ها و امکانات اندک نه‌تنها توانست فرصت‌های جدیدی را ایجاد نماید، بلکه تهدیدها و چالش‌های فرا راه دولت مدینه را به فرصت تبدیل نمود و در نهایت به فتح مکه نائل آمد و پس از آن اقدام به ارسال نامه و دعوت پادشاهان روم و کسری به اسلام نمود که به نوبهٔ خود پیامدهای مثبتی را به همراه آورد.

## تأثیرگذاری و الگوسازی

### ۱. تمدن‌سازی

اولین مقاله در آخرین بخش کتاب، به نقش پیامبر اکرم ﷺ و دین اسلام در تمدن‌سازی می‌پردازد. نویسنده اعتقاد دارد تمدن بزرگ اسلامی که طی چند قرن تا پنجم، تمام جوامع بشری را تسخیر کرد، تمدنی بود که پیامبر بزرگ اسلام ﷺ پس از بعثت و در زمان حیات خود آن را پایه‌گذاری کرد. مقاله درصدد است نحوهٔ ایجاد

تمدن اسلامی را در سیرۀ عملی و سیاسی پیامبر اکرم ﷺ نشان دهد و در پایان، برخی از جلوه‌های تمدن اسلامی را بازگو نماید.

همچنان‌که شکل‌گیری هر تمدنی، امری تصادفی و معلول حوادث نیست و نیازمند پیش‌زمینه‌ها و مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری آن است، پیامبر اکرم ﷺ نیز به مؤلفه‌هایی همچون: دین‌مداری، عدالت‌گستری، قانون و روحیۀ قانون‌مداری، جمعیت و جمع‌گرایی، اقتدار در حاکمیت، حاکمیت ارزش‌ها و رحمت و محبت، و... توجه کرد، زمینه‌های ایجاد آن‌ها را فراهم ساخت و تا حد امکان به عملی کردن این مؤلفه‌ها پرداخت و همین‌ها بود که بعدها به ظهور تمدن اسلامی منجر گردید.

## ۲. سیرۀ نبوی و اخلاق در جهان امروز

مقالۀ بعدی با عنوان «سیرۀ سیاسی اجتماعی پیامبر و فلسفۀ معاصر» تلاش می‌کند با نشان دادن تشابهات میان اندیشه‌های اجتماعی «یورگن هابرماس» و راهکارهای او برای خروج انسان معاصر غربی از بحران اخلاقی به عنوان نمونه تلاش‌های اخلاقی اندیشۀ معاصر غربی، و آنچه در سیرۀ عملی پیامبر اسلام ﷺ در مباحث تربیتی مشاهده می‌شود، بر این نکته تأکید ورزد که تعالیم آسمانی پیامبر اسلام ﷺ هنوز هم منابع اصیل اخلاقی هستند و ما می‌توانیم با رجوع به آن‌ها، راه برون‌رفت از معضلات اخلاقی و اجتماعی خود را بیابیم.

نویسنده به این بحث می‌پردازد که دنیای مدرن غربی، با تنگناهای اخلاقی متعددی روبه‌روست و این امر، اندیشمندان را به تأمل در این‌باره و ارائۀ راهکارهایی برای رهایی از این مشکلات واداشته است. یورگن هابرماس از جمله متفکران معاصر غربی است که «بحران مشروعیت» نظام‌های سرمایه‌داری حاکم بر غرب را در کانون توجه خود قرار داده است. راه‌حل او برای حل این معضلات، گفتگو و تعامل میان اعضای جامعه در شرایطی برابر است که درنهایت، «استدلال بهتر» مورد پذیرش همگان قرار می‌گیرد. این مقاله با بررسی آراء هابرماس در این زمینه و مقایسۀ آن‌ها با سیرۀ عملی پیامبر اسلام ﷺ، نشان

می‌دهد آنچه هابرماس به عنوان «شرایط ایده‌آل گفتگو» مدنظر دارد، در سیرهٔ عملی حضرت رسول ﷺ قابل مشاهده است و ما می‌توانیم با مراجعه به این سیره، راه برون‌رفت از بحران‌های اخلاقی دنیای معاصر را به شکلی ملموس مشاهده کنیم.

نگرش پیامبرگرامی اسلام ﷺ به شرکت‌کنندگان در مباحثات گوناگون علمی، اجتماعی و غیر آن، سرشار از پذیرش حق گفتگو، ارائهٔ نظرات، اعتماد به صحت و سلامت مطالب و همچنین توجه به غنای کلام ــ به‌جای در نظر گرفتن موقعیت اجتماعی فرد گوینده ـ است. نویسنده سپس به ارائهٔ نمونه‌هایی می‌پردازد؛ از جمله اینکه پیامبر ﷺ در جنگ خندق، با وجود آنکه خود دارای نظر متفاوتی با سلمان بود، آنچه را «عقلانیت جمعی» حاضران بر آن صحه گذارده بود، پذیرفت. سیرهٔ پیامبر گرامی اسلام ﷺ، روشی برای تسهیل در فرآیند جامعه‌پذیری است و هدف ایشان در این کار، این است که با نزدیک‌تر نمودن منافع فردی و اجتماعی، افراد را به فعالیت در راه نیل به سعادت اجتماع ترغیب نمایند. این همان هدفی است که هابرماس به‌سختی به دنبال آن است و راه گفتگو را برای آن مطرح می‌سازد.

نویسندهٔ مقاله به این نکته توجه می‌کند که آنچه هابرماس برای برون‌رفت از بحران‌های جامعهٔ مدرن پیشنهاد می‌کند، انتزاعی و اجرانشدنی به‌نظر می‌رسد؛ زیرا یکی از ایرادات اساسی که به اندیشه‌های هابرماس وارد می‌شود، این است که نکات مطرح‌شدهٔ او تنها در شرایط «ایده‌آل گفتگو» قابل دستیابی است که خود این شرایط به سختی قابل تحقق است ـ و حتی بسیاری معتقدند که اساساً امکان‌پذیر نیست. ـ در حالی که، تمام این شرایط ایده‌آل در «سیرهٔ عملی» پیامبر اسلام ﷺ قابل ردیابی است و این تأکیدی بر کلام قرآن کریم است که می‌گوید: پیامبر ﷺ اسوهٔ[1] اخلاقی و عملی مناسبی برای تمام انسان‌ها است.

مقالهٔ بعدی با یک پرسش مهم وارد بحث می‌شود و آن این که مؤلفه‌های مدیریتی در سیرهٔ سیاسی پیامبر اکرم ﷺ کدامند و امروز ما چگونه می‌توانیم براساس الگوهای مدیریتی

۱. احزاب(۳۳):۲۱.

رسول اکرم ﷺ سازمان‌های خود را سامان دهیم؟ به‌نظر نویسنده پیشرفت‌های غیر قابل انکاری در بخش سخت‌افزاری حوزهٔ مدیریت سازمانی به دست آمده است، اما از لحاظ جنبه‌های نرم‌افزاری مثل توجه به ابعاد ارزشی ـ اخلاقی، کماکان کاستی‌ها و بی‌توجهی‌هایی وجود دارد. در مکاتب مختلف سازمان و مدیریت، رویکرد «نگرش ابزاری»[1] بر انسان سازمانی حاکم است، درحالی‌که اسلام از چهارده قرن پیش بر این ابعاد، پای فشرده و زوایایی از آن در سیرهٔ پیامبر اعظم ﷺ نمود پیدا کرده است.

این ابعاد از سیرهٔ حکومتی و مدیریتی پیامبر اکرم ﷺ در طراحی فرآیندهای کاری، و استخراج اصول و قواعد باید مورد توجه قرار گیرد، تا نتایج و پیامدهای ناشی از آن موجب رشد و تعالی و بهبود عملکرد گردد. از جملهٔ این عوامل تأثیرگذار، می‌توان از پایه‌گذاری نظام مشتری‌مداری مبتنی بر حسن اخلاق و حسن معاشرت، توجه به نظرات افراد و ایجاد زمینهٔ مشارکت با آن‌ها، زمینه‌سازی و ایجاد تمهیدات ساختاری، منابع و امکانات لازم جهت ادارهٔ هرچه بهتر سازمان‌ها، ایجاد فضای اخوّت و صمیمیت بین اعضاء، فراهم نمودن زمینهٔ ابراز وجود، خلاقیت و نوآوری، برخورداری از بصیرت و عاقبت‌اندیشی، حاکمیت نظام شایسته‌سالاری و دانایی‌محوری، و... نام برد که در جهت رشد و شکوفایی سازمان‌ها و کرامت و تعالی انسان‌ها؛ نقش محوری و بی‌بدیل دارند و توسط پیامبر اکرم ﷺ بر آن‌ها تأکید شده است.

### ۳. تأثیرات سیاسی سیرهٔ نبوی

مقالهٔ بعدی با عنوان «سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی؛ مقایسهٔ دو رویکرد» بحث خود را از اینجا آغاز می‌کند که در قرون اخیر و پس از پرسش‌هایی که مدرنیته فراروی مسلمانان نهاد، پیچیدگی‌ها و مطالبات جدید سیاسی، متفکران مسلمان را به چالش فراخواند و متفکران اسلامی باید یکی از سه راه زیر را انتخاب می‌کردند: ۱. به پرسش‌های عصر، مقتدرانه و معقولانه پاسخ می‌دادند و محتوا و قالب سیاست اسلامی

1. Instrumental approach

را نسبت به سابق اصلاح می‌نمودند؛ ۲. به نفی سیاست در سیرهٔ نبوی می‌پرداختند؛ ۳. بر قرائت سنتی از سیاست در سنت و سیره‌ی نبوی تأکید می‌ورزیدند.

سپس مقاله به طرح این پرسش اساسی می‌پردازد که، آیا از سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی در میان مسلمانان برداشت واحدی وجود دارد؟ و پاسخ آن را در قالب این فرضیه مطرح می‌کند که: متأثر از گفتمان تجدد، مسلمانان از اجماع وجود سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی که در قرون گذشته وجود داشت، در قرون اخیر به برداشت‌هایی که سیاست را جزء وظایف ذاتی رسالت نبوی نمی‌دانند، رسیده‌اند.

نویسنده به بررسی دو رویکرد ۱. معتقدان به جدایی دین از سیاست؛ و ۲. قائلان به وحدت دین و سیاست در جهان اسلام می‌پردازد، و از هر کدام از دو رویکرد، دو نماینده انتخاب می‌کند. در رویکرد اول علی عبدالرازق نماینده اهل سنت و دکتر مهدی حائری نماینده شیعه، و در رویکرد دوم امام محمد غزالی نماینده اهل سنت و استاد مطهری نماینده شیعه، انتخاب می‌شوند. به اعتقاد نویسنده، رویکرد اول سابقه دیرینه در جهان اسلام ندارد؛ زیرا متأثر از فضای تجدد و در واکنش به پرسش‌های برآمده از عصرجدید، گفتمان سنتی و حاکم را به چالش طلبیده‌اند. و به‌دنبال نفی گفتمان سیاست اسلامی، (عبدالرازق) و یا نفی نگاه سنتی و اثبات برداشتی مدرن بوده‌اند (حائری). اما در رویکرد دوم، (تلازم دین و سیاست) همسان نبوده و از این‌رو گاه نگاه‌های بسیار موسع از دین و سنت و سیره نبوی وجود داشته است، نویسنده پس از تبیین ویژگی‌ها و پیامدهای هرکدام از دو رویکرد، نتیجه می‌گیرد که حکومت و دولت مدرن پیچیدگی‌ها، قابلیت‌ها، وظایف متعدد و کارکردهای گوناگون دارند که صرفاً با ارجاع متحجرانه و متعصبانه به صدر اسلام و سابقهٔ حکومتی پیامبر ﷺ، نمی‌توان بدین مسئولیت‌ها و مطالبات پاسخ داد، و بلکه پافشاری غیرمستدل، زمینه را برای اندیشه‌های سکولار آماده می‌سازد.

به‌نظر نویسنده متفکران متجدد مسلمان نیز تجربهٔ سیاسی در سیرهٔ نبوی را فراروی خود دارند و با همهٔ مباحث و مطالب، نمی‌توانند بدین نکته دقیقاً پاسخ بدهند که آیا

واقعاً پیامبر ﷺ در دههٔ پایانی عمر و قریب نیمی از رسالت خود، درگیر مسائل حاد و حادثه‌برانگیزی بود که خارج از رسالت اصلی ایشان است؟ به‌نظر نویسنده، مسلمانان دربارهٔ وجود و عدم وجود سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی، نیاز به قرائتی مصلحانه و احیاگرایانه دارند که به‌صورت معقول به جمع بین مسائل عصر و سنت و سیره پرداخته و از جمع مردم‌سالاری با دیانت با ابتنا به سنت و سیرهٔ نبوی دفاع نمایند.[1]

مقالهٔ بعدی، از زاویه‌ای دیگر، به تأثیر سیرهٔ سیاسی پیامبراکرم ﷺ بر فقه سیاسی می‌پردازد و این بحث را طرح می‌کند که پیامبر ﷺ غیر از مقام ابلاغ و تبیین احکام الهی، مقام ولایت و حکومت را نیز دارا بوده است، و لذا برخی از اوامر صادره از ایشان، در راستای مقام حکومت و ولایت بوده و اطاعت از آن‌ها، همانند اطاعت از احکام الهی لازم بوده است. احکام حکومتی در یک معنای عام، شامل قوانین کلی است که به‌منظور اداره کشور در «حوزه ما لانص فیه» وضع شده و به‌نحو قضیه حقیقیه اعلام می‌شود و احکام جزئی که توسط حاکم اسلامی یا قاضی در شرایط خاص و نسبت به افراد خاصی به‌نحو قضیه شخصیه صادر شده است، جزء این احکام است که در تعریف قدما از حکم در مقابل فتوا، قسم اخیر مدنظر بوده است.

با توجه به اینکه این اوامر با لحاظ شرایط خاص زمانی و مکانی صادر شده است، نمی‌توان آن‌ها را به سایر شرایط، تعمیم داد. سؤالی که نویسنده مطرح می‌کند و مقاله درصدد پاسخ به آن است این که ملاک و ضابطه تشخیص این احکام از احکام ثابت شرعی چیست، و با توجه به اینکه این احکام مقید به شرایط زمانی و مکانی زمان صدور می‌باشند، آیا می‌توانند به عنوان منبعی برای استنباط احکام در زمان‌های بعد مورد استفاده قرار گیرند؛ نویسنده درصدد است پاسخ این پرسش‌ها را از دیدگاه امام خمینی(ره) مطرح نماید.

به‌نظر نویسنده، معیارهایی که برای تشخیص اوامر موقت حکومتی پیامبر ﷺ از احکام تبلیغی ایشان، از طرف حضرت امام(ره) و دیگر فقها مطرح شده، عبارتند از:

---

۱. برای ملاحظه‌ای اجمالی در این‌باره ر.ک. مجموعه مقالات مردم سالاری دینی، تهران: عروج، ۳ جلد، ۱۳۸۵.

۱. واژه «أمر»؛ ۲. ناهماهنگی با اصول ثابت شریعت؛ ۳. خارجیه بودن قضیه؛ ۴. حوزه صدور آن اوامر. نویسنده سپس با طرح مباحثی واژهٔ «امر» را استثنا می کند. همچنین اگر بدانیم؛ حکمی حکومتی است ولی شک در بقا آن داشته باشیم می‌توانیم بقاء آن را استصحاب کنیم. اما چنانچه حکم مردد بین شرعی و حکومتی باشد و علم به بقاء آن در صورت شرعی بودن آن و علم به عدم بقاء و یا شک در بقاء آن در صورت حکومتی بودن داشته باشیم، در این فرض استصحاب کلی جاری نمی‌شود؛ زیرا جامع متیقن، حکم شرعی یا سلطانی یا موضوعی که دارای اثر شرعی باشد، نیست.

آخرین مقاله در این بخش در تلاش است چند تأثیر مهم سیره سیاسی پیامبر ﷺ، را بر مطالعات اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره‌های بعد نشان دهد. مقاله پس از اشاره، به دو دیدگاه جدانگاری و تلفیق دین و سیاست پرداخته، و در ادامه، شش تأثیر مهم و اساسی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ را بر اندیشهٔ سیاسی اسلام مورد بحث قرار داده است.

# نمایه؛

مفاهیم و اصطلاحات
اسامی خاص
آیات
احادیث

## مفاهیم و اصطلاحات


آراء عمومی، ۷۳۸، ۷۵۱
آزادی، ۱۰، ۷۵، ۱۲۳، ۱۳۱، ۴۸۳، ۵۰۴
آموزش همگانی، ۲۴۲، ۲۴۳
آیین کشورداری، ۷۴۱، ۷۴۲
ابـلاغ پیـام، ۲۳۷، ۳۴۵، ۴۲۷، ۵۴۸، ۶۱۵، ۶۲۹، ۶۳۰، ۷۳۹، ۷۹۳
ابلاغ دین، ۶۲۲، ۸۳۰
اتمیسم، ۳۹، ۳۰، ۳۲
اجتهادگرا، ۱۸، ۲۱، ۲۸، ۲۹
اجتهادگرایان، ۲۲، ۲۳، ۳۰، ۳۳، ۳۲
احکام اسلام، ۷، ۳۶۷، ۴۲۰، ۵۶۳، ۶۶۴
احکام حکومتی، ۷، ۲۶، ۷۵۷، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۴، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۸۲، ۷۸۴، ۷۸۷، ۷۸۸، ۸۳۶
احکام سلطانی، ۷۶۸، ۷۷۰، ۷۷۴
اخلاق انسانی، ۳۶۶، ۶۸۰
اخلاق گفتگویی، ۲۴، ۶۸۴، ۶۸۸، ۶۸۹
ارتباطات بین‌المللی، ۲۱
ارزش‌های جاهلی، ۱۷، ۳۸۷
ارشادی، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۱، ۵۵۶
استصحاب، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۸۳۷
استقلال سیاسی، ۵۶۱، ۵۸۹، ۶۰۹، ۶۶۷، ۶۶۸
اسلام تاریخی، ۳، ۲۶۹
اسوهٔ حسنه، ۲۹، ۸۵، ۳۲۷، ۳۶۵
اصل اعتزال، ۱۸، ۴۲۱، ۴۳۲
اصل عدم مداخله، ۴۳۲
اصول کشورداری، ۷۳۸
افکار عمومی، ۳۵۳
افکارسازی، ۳۶۰
امت واحـده، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۹۱، ۵۷۹، ۵۹۲، ۸۲۴، ۸۳۰
انداز و تبشیر، ۶۵
اندیـشه سیاسـی اسـلام، ۱۰۳، ۱۰۵، ۳۹۸، ۷۹۱، ۸۳۸
انسان اقتصادی، ۷۱۰
اهل حل و عقد، ۳۰۳
اهـل سـنت، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۹۹، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۳، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۸۳۵
اهلیت، ۲۴، ۲۳۲، ۷۱۳، ۷۱۴
بازدارندگی، ۸۰، ۸۱۱
بحران مشروعیت، ۶۸۰، ۶۹۳، ۸۳۳
بدل، ۲۳۹
بیعت و پیمان، ۷۹۸
بیناذهنیت، ۶۸۴

پرچمدار، ۲۳۹، ۴۹۸، ۶۴۲
پیک‌های تبلیغی، ۴۲۸، ۴۵۱
تاریخ باوری، ۴۶، ۴۷
تأسیس حکومت، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۱، ۴۳۲
تألیف قلوب، ۴۱۲، ۴۱۳، ۵۹۳، ۶۱۸، ۸۲۴
تبارشناسی مفهومی، ۱۳۳
تجددگرایان، ۳۰، ۳۳
تخیل خلاق، ۶۰، ۶۱
تصمیم‌سازی، ۲۹۹
تعالی، ۴، ۱۲، ۱۶۱
تفکر شیعی، ۷۴۳، ۷۴۶
تقیه، ۶۶۵
تمدن اسلامی، ۲۳، ۱۵۴، ۶۵۳، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۸، ۸۳۲
توسل به زور، ۱۸، ۴۲۰، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۵۳، ۷۵۲
جامعه جاهلی، ۲۷۶
جامعه‌پذیری، ۵۲، ۵۳، ۸۱۰
جاهلیت، ۴۹۵
جبرگرایی کلامی، ۲۱
جبرگرایی، ۲۱، ۶۶۵
جغرافیای سیاسی، ۲۱، ۵۴۲، ۵۴۸، ۵۵۰
جماعت، ۹۸، ۲۰۵، ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۸۰، ۵۴۶، ۶۶۲، ۷۲۵، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۵
جمع گرایی، ۲۳، ۶۵۹، ۸۳۲
جمهوری اسلامی، ۳۲، ۷۳۶، ۷۴۳، ۷۵۱
جنبش‌های فاشیستی، ۶۷۹
جهاد، ۱۸، ۲۱، ۵۴، ۶۲، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۹۵، ۳۲۴، ۳۴۵، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۷، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۵۵، ۴۶۰، ۴۸۲، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۵، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۲۴، ۵۳۰، ۵۵۱، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۷، ۵۸۲، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۳، ۶۰۳، ۶۲۴، ۶۴۶، ۶۷۱، ۶۸۳، ۷۲۲، ۷۳۸، ۷۴۳، ۷۶۰، ۷۸۴، ۷۹۳، ۷۹۵، ۸۰۳، ۸۲۵، ۸۳۰
حاکمیت سیاسی، ۱۱۹، ۷۹۶
حقوق بشردوستانه، ۶، ۱۹، ۴۱۹، ۴۴۶، ۴۵۰، ۴۵۲، ۸۲۵
حکومت دنیوی، ۷۳۸
حکومت نبوی، ۳۴، ۸۳، ۱۹۱، ۷۳۸، ۷۴۸، ۷۵۲، ۷۵۳، ۸۱۷
حمیت، ۳۵۷، ۳۹۱، ۶۶۶
خاتمیت، ۵۵، ۶۰، ۳۶۱
خارص، ۲۳۶، ۲۶۱
خلافت تکوینی، ۱۱۶
خواست گرایی، ۱۲۸، ۱۳۴، ۸۱۶
دارالاسلام، ۴۳۴، ۴۳۶، ۵۴۱، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۴، ۵۸۵
دارالکفر، ۵۴۱، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۴
دارالهجرة، ۶۳۴
دفاع، ۱۸، ۱۹، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۲۴۱، ۲۵۷، ۲۷۴، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۴۰، ۴۰۸، ۴۲۶، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۳، ۴۷۸، ۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۷، ۵۷۲، ۵۸۶، ۶۱۷، ۶۱۹، ۶۲۲، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۳۸، ۶۴۵، ۶۸۷، ۶۹۱، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۷، ۷۶۷، ۷۷۵،

۷۹۴، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۳۶
دفاع پیش‌دستانه، ۱۸، ۴۳۸
دفاع مشروع، ۱۸، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۴۱
دولت اسلامی، ۱۹۴، ۲۹۰، ۳۴۰، ۴۸۲، ۷۳۸
دولت نبوی، ۶، ۱۵، ۲۰، ۲۷، ۹، ۷۲، ۲۶۹، ۵۳۹، ۶۳۸، ۶۴۷، ۷۳۸، ۷۴۸، ۸۱۷، ۸۱۹، ۸۲۸، ۸۲۹
دیپلماسی، ۵۹۴
دین‌مدار، ۲۶۶، ۸۱۹
رسائل پیامبر، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۸۱۶، ۱۴۲
رفتار سیاسی، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۷۴۳
روایات اسلامی، ۴۸۲
روش توانشی، ۴۳
رویکرد اتصال، ۲۵، ۷۴۴، ۷۴۸
رویکرد انفصال، ۲۵، ۷۳۷، ۷۴۳
رویکرد عقلانی، ۶۰
رهیافت رئالیستی، ۶۱
زعامت سیاسی، ۱۹۳، ۱۹۴، ۸۱۷
زیست‌جهان، ۲۴، ۶۸۸
ساخت تشکیلاتی، ۵۷۳، ۵۹۳، ۸۳۰
ساخت‌شکنی، ۴۳
سریه، ۷۴، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۴، ۵۳۱، ۵۳۲، ۸۱۳، ۸۲۷
سکولاریسم، ۱۰، ۱۳
سنت گرایان، ۲۲، ۲۳، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴
سنت نبوی، ۵۹، ۷۴۰، ۷۴۵
سیاست خارجی، ۶، ۲۱، ۲۲، ۱۵۰، ۲۱۲، ۲۳۷، ۳۷۹، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۸، ۵۵۰، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۰، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۲، ۶۶۴، ۷۶۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱
سیاست مدن، ۷۴۱
سیاست‌نبوی، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۱، ۳، ۱۵، ۵۷، ۷۳۴، ۷۳۶، ۷۴۵، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۱
سیاست، ۶۵۱، ۶۶۴، ۶۹۴، ۶۹۶، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۴، ۷۹۷، ۷۹۸، ۸۰۴
سیاست‌ورزی عقلانی، ۶۳
سیرت، ۱۶، ۱۲۴، ۱۳۶، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۸۴، ۳۲۷، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۷، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۸۴، ۶۸۳، ۸۲۱
سیره سیاسی پیامبر، ۵، ۶، ۱۸، ۴۲، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۵۹، ۱۰۵، ۶۴۷، ۷۹۱، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۲۲، ۸۳۷
سیرشناسی، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸
شبکه معنایی، ۱۱۳، ۱۳۳، ۸۱۵
شجاعت، ۳۶۲، ۳۷۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۱۱
شرح صدر، ۲۵، ۷۱۵، ۷۱۶
شورا و مشورت، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۳۷، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲

صاحب الاعشار، ۲۳۵
صاحب السلاح، ۲۴۰
طبیعت بیرونی، ۶۸۷
طبیعت درونی، ۶۸۷
عبودیت، ۲۴، ۷۱۱، ۷۱۲
عدالت اسلامی، ۳۷۵، ۸۲۳
عدالت سازمانی، ۷۲۵
عدالت سیاسی، ۸۶، ۹۱، ۹۲، ۹۹، ۱۰۵، ۸۱۴
عدالت نبوی، ۸۵، ۱۰۵، ۸۱۴
عزت‌خواهی، ۲۳، ۶۶۶، ۶۷۵
عصبیت، ۳۵۷، ۶۵۷
عصمت، ۴، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۲، ۸۲۰، ۸۲۱
عقلانیت ابزاری، ۶۸۰، ۶۸۵
عقلانیت ارتباطی، ۶۸۰، ۶۸۵، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹
عقلانیت جمعی، ۷۰۴، ۸۳۳
عقلانیت، ۵، ۸، ۹، ۱۱، ۵۲، ۶۲، ۶۳، ۷۲، ۷۳، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۳
علایق شناختساز، ۶۸۴
عینیت‌باوری، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲
عیون، ۱۰۷، ۹۲، ۴۰۲
غزوه، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۵۶، ۲۱۰، ۲۳۸، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۷، ۳۱۴، ۳۴۴، ۳۹۲، ۴۳۸، ۴۴۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۹، ۵۱۱، ۵۵۷، ۶۱۹، ۶۴۵، ۶۹۱، ۸۰۲، ۸۱۳، ۸۲۷
فرانوگرا، ۷۱۰
فردگرایی، ۲۹
فردگرایان روش شناختی، ۳۴
فردگرایان معرفت شناختی، ۳۴
فردگرایی روش‌شناختی، ۲۹
فردیت، ۶۸۰
فرهنگ بومی، ۶۵۵
فرهنگ عمومی، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۳
فرهنگ‌پذیری، ۵۳، ۸۱۱
قانون اساسی، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۷۸، ۳۹۷، ۷۵۱
قانون‌مداری، ۲۳، ۶۵۸، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۷۵، ۸۳۲
قدرت سیاسی، ۹، ۱۰، ۷۲، ۷۹، ۹۲
قرارداد سیاسی، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹
کاتب صدقات، ۲۳۶
کرامت انسانی، ۱۰، ۱۱، ۴۲۱، ۴۴۶، ۴۹۱، ۴۹۲، ۶۹۶، ۶۶۴
کل گرایی معرفت شناختی، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷
کنش ارتباطی، ۲۴، ۶۸۵، ۶۸۷
کنش ابزاری، ۶۸۵
کنش استراتژیک، ۶۸۵
گروه مردم، ۳۸۰
گسست دینی، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۶۵
گسست قومی، ۲۵۷
گسست منطقه‌ای، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۶، ۸۲۰
گسست‌های اجتماعی، ۳۰، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۷، ۸۱۹، ۸۲۰
گسست‌های فعال، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۶۷
گسست‌های متراکم، ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۶۶
گسست‌های متقاطع، ۲۵۰، ۲۶۴
گسست‌های نهفته، ۲۴۹
گفتمان اسلامی، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳، ۵۴۸، ۵۵۸، ۸۱۵
گفتمان سنتی حوزوی، ۷۴۳
لائیسم، ۱۰
لائیک، ۷۹۴
محیط گرا، ۷۱۰

تحقیق کافی پیرامون آن حوادث، موجبات سوءبرداشت تحلیل‌گر را فراهم آورده است. در مواردی نیز توجّه به یک حادثه و عدم توجّه به مجموع حوادث دوره نبیّ اکرم ﷺ، که می‌تواند نشان‌دهندهٔ سیرهٔ آن حضرت در زمینه جنگ‌ها باشد، عامل سوء برداشت تحلیل‌گر بوده است.

## سیاست خارجی دولت نبوی

### ۱. مبانی و اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ

بخش پنجم صرفاً به تبیین سیاست خارجی رسول اکرم اختصاص دارد، اولین مقالهٔ این بخش ابتدا به تبیین شرایط شکل‌گیری سیاست خارجی دولت نبوی، و سپس به چارچوب‌های کلان آن می‌پردازد. به‌نظر نویسنده، تشکیل دولت اسلامی توسط پیامبر ﷺ در مدینه و نهادینه شدن آن به‌عنوان یک سازمان سیاسی در جزیرةالعرب، جهان‌زیست سیاسی و معنوی نوینی را برای اعراب و بلکه برای بشر به‌وجود آورد و فضای لازم را برای اجرای کارویژه‌های یک دولت الهی فراهم نمود. یکی از جنبه‌های مهم و قابل پژوهش درباب این دولت، نحوه تعامل آن در مناسبات و روابط خارجی خود است. به اعتقاد نویسنده اگر سیاست خارجی را خط‌مشی‌ها، اصول، تدابیر، روشها و انتخاب مواضع یک دولت در تعامل با امور و مسائل خارجی خود، به هر معنای آن، و نیز عمل در چارچوب اهداف کلی حاکم بر یک نظام سیاسی بدانیم، و یا آن را انعکاسی از اهداف و سیاست‌های کلی یک دولت در ارتباط با دیگران تلقی کنیم، دولت نبوی به شکل گسترده‌ای دارای چنین کارویژه‌هایی بوده است و به همین دلیل کوشش برای استخراج چنین اصول و خط‌مشی‌هایی با هدف شناخت و الگوپذیری ممکن خواهد بود.

مقاله سعی می‌کند این موضوع را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد که دولت پیامبر ﷺ مانند هر دولت دیگری هدفمند بوده و در راستای تحقق‌بخشی، این اهداف را در چارچوب کاربست سیاست خارجی خود پیگیری نموده است. مقاله در نهایت با تحلیل اصول اساسی و سیاست خارجی دولت پیامبر ﷺ، به استخراج چهار اصل کلی در سیاست خارجی دولت نبوی می‌پردازد:

۱. اصل دعوت به‌عنوان بنیانی‌ترین اصل در سیاست خارجی دولت نبوی؛
۲. صلح و روحیهٔ صلح‌جویانه و حکمت‌گرایانه پیامبر ﷺ؛
۳. نفی سبیل و عدم اعتماد به بیگانگان به‌عنوان مبنای اصل عزت اسلامی؛
۴. وفاداری و التزام به پیمانهای سیاسی، مستلزم پذیرش اصل مورد استفاده برای توسعه تعاملات و روابط دولت اسلامی با سایر دول.

دومین مقاله، با تمرکز بر اصول سیاست خارجی پیامبر، این دو پرسش را مطرح می کند که:

۱. آیا می‌توان بر مبنای سیرهٔ نبوی و با بهره‌گیری از آیات قرآن، اصولی برای سیاست خارجی دولت نبوی استخراج کرد؟
۲. اساساً چه رویکردها و الگوهایی برای مطالعهٔ سیاست خارجی نبوی وجود دارد و کدام‌یک از آن‌ها مرجّح و دارای وجه غالب است؟

نویسنده با این باور که این اصول قابلیت کاربردی شدن برمبنای مقتضیات جدید را دارا هستند و اندیشمندان و صاحبنظران اسلامی می‌توانند با تعمق و اندیشه‌ورزی، مصادیق عینی و متطوّر سیاست خارجی دولت‌های نوین اسلامی را با آن‌ها مقایسه و مطابقت نمایند، در نهایت به استخراج هفت اصل زیر به عنوان اصول سیاست خارجی پیامبر ﷺ می‌پردازد. این اصول عبارتند از:

۱. اصل توحید؛ ۲. اصل رسالت جهانی و دستیابی به امت واحده؛ ۳. اصل دعوت؛ ۴. اصل همزیستی مسالمت‌آمیز؛ ۵. اصل جهاد؛ ۶. اصل نفی سبیل و لزوم عزت‌مندی مسلمانان؛ ۷. اصل وفای به عهد و تعهدات.

نویسنده معتقد است به غیر از موضوع «جهاد ابتدایی»، که منحصر به عصر پیامبر و معصومان ﷺ است، از سایر اصول فوق می‌توان به عنوان مبانی سیاست خارجی دول اسلامی استفاده نمود و ضرورت دارد در جهت کاربردی کردن و مصداق‌یابی بیشتر آن‌ها، تلاش‌های روزافزون بیشتری صورت پذیرد. به‌نظر نویسنده می‌توان از شش الگو و رویکرد برای مطالعهٔ سیاست خارجی پیامبر ﷺ استفاده نمود؛ این الگوها عبارتند از:

۱. خصوصیات فردی رهبران؛ ۲. مسئولیت؛ ۳. ساخت تشکیلاتی؛ ۴. منابع ملی؛ ۵. سامانهٔ بین‌المللی؛ ۶. نظام عقیدتی و ایمانی.

### ۲. چارچوب‌های نظری سیاست خارجی پیامبر ﷺ

مقالهٔ بعدی با یک چارچوب نظری وارد بحث سیاست خارجی پیامبراکرم ﷺ می‌شود و با ارائهٔ چارچوبی مفهومی برای تحلیل سیاست خارجی، ضمن اشاره به دولت اسلامی در مدینه و بیان اصول و مبانی سیاست خارجی پیامبر ﷺ در قالب مؤلفه‌های اهداف، ابزار، تصمیم‌گیری و محیط، به تبیین شاخص‌های سیاست خارجی آن حضرت ﷺ می‌پردازد.

به‌نظر نویسنده پیامبر اسلام ﷺ براساس یک سلسله بنیان‌ها و زیربناهای نظری برگرفته از دین اسلام و آیات قرآن نظیر اصل توحید، اصل عدالت، اصل نفی سبیل، اصل تولی و تبری، اصل وفای به عهد و... به تأسیس دولت اسلامی در مدینه همت گماشت و به طراحی و اجرای سیاست خارجی پرداخت. در این زمینه، با لحاظ کردن شرایط محیطی و شرایط جهانی درعصر بعثت، آن حضرت در حوزهٔ سیاست خارجی در پی تشکیل نظام توحیدی، اقامهٔ قسط و عدالت، ابلاغ دین و رساندن آیات الهی، نفی سلطه و ایجاد امنیت و صلح و... بود و از ابزارهای گوناگون سیاسی، دیپلماتیک، اقتصادی، تبلیغاتی و... به‌منظور دستیابی به آن اهداف استفاده نمود؛ ضمن اینکه ساختار تصمیم‌گیری پیامبر ﷺ جهت تخصیص ابزارها برای دستیابی به اهداف را سه عنصر، باورها و اعتقادهای فکری، وحی، و مشورت تشکیل می داد.

آخرین مقالهٔ این بخش از منظری کاملاً متفاوت به سیاست خارجی نبوی پرداخته است و آن استراتژی «افزایش قدرت» در تصمیم‌گیری و عملکرد در حوزهٔ سیاست خارجی است. به‌نظر نویسنده، نگاهی به زمینه‌ها و شرایط تأسیس دولت نبوی و برقراری روابط خارجی و دیپلماسی رسول خدا ﷺ، پیوند عمیق اهداف و رفتار سیاست خارجی پیامبر ﷺ را با مسئله قدرت نشان می‌دهد. قدرت (اعم از مادی و معنوی) و مجموعه شرایط انسانی و ساختاری محیط داخلی و خارجی مدینه، نقش

مؤثری در سازماندهی، برنامه‌ها، تصمیمات و چگونگی اجرای آن ایفا نمود و رسول خدا ﷺ همواره ضمن نگاه به اهداف، توجه خاصی به ابزارها و وسایل، برای نیل به آن داشته است و اقدامات خود را با توجه به قدرت و توان موجود تنظیم کرده و همواره سیاستی فعال در جهتِ افزایش قدرت و اقتدار دولت مدینه اتخاذ نموده است.

در این مقاله مسئله قدرت در سیاست خارجی دولت نبوی به عنوان یک متغیر اساسی مورد بررسی قرار گرفته که در مراحل شکل‌گیری دولت نبوی، تحکیم پایه‌های قدرت در مدینه، نشر اسلام در شبه‌جزیره عربستان و دعوت سران و پادشاهان سایر بلاد به اسلام، نقش تعیین‌کننده‌ای را داشته است. به‌نظر نویسنده با تأسیس حکومت؛ برقراری امنیت، آرامش و انسجام داخلی، حفظ مرزها و افزایش توان دفاعی در دستور کار پیامبر ﷺ قرار گرفت، که خود نشانگر نیاز به سطح بالایی از قدرت بود، که رسول خدا ﷺ با اتخاذ تدابیری در سیاست داخلی و خارجی خود توانست به آن دست یابد و به‌تبع آن به عنوان یک قدرت اثرگذار در منطقه جزیرةالعرب و سرزمین‌های خارج از آن ظاهر شود. همچنین رسول خدا ﷺ از طریق فرصت‌ها و امکانات اندک نه‌تنها توانست فرصت‌های جدیدی را ایجاد نماید، بلکه تهدیدها و چالش‌های فرا راه دولت مدینه را به فرصت تبدیل نمود و در نهایت به فتح مکه نائل آمد و پس از آن اقدام به ارسال نامه و دعوت پادشاهان روم و کسری به اسلام نمود که به نوبهٔ خود پیامدهای مثبتی را به همراه آورد.

## تأثیرگذاری و الگوسازی

### ۱. تمدن‌سازی

اولین مقاله در آخرین بخش کتاب، به نقش پیامبر اکرم ﷺ و دین اسلام در تمدن‌سازی می‌پردازد. نویسنده اعتقاد دارد تمدن بزرگ اسلامی که طی چند قرن تا پنجم، تمام جوامع بشری را تسخیر کرد، تمدنی بود که پیامبر بزرگ اسلام ﷺ پس از بعثت و در زمان حیات خود آن را پایه‌گذاری کرد. مقاله درصدد است نحوهٔ ایجاد

تمدن اسلامی را در سیرهٔ عملی و سیاسی پیامبر اکرم ﷺ نشان دهد و در پایان، برخی از جلوه‌های تمدن اسلامی را بازگو نماید.

همچنان‌که شکل‌گیری هر تمدنی، امری تصادفی و معلول حوادث نیست و نیازمند پیش‌زمینه‌ها و مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری آن است، پیامبر اکرم ﷺ نیز به مؤلفه‌هایی همچون: دین‌مداری، عدالت‌گستری، قانون و روحیهٔ قانون‌مداری، جمعیت و جمع‌گرایی، اقتدار در حاکمیت، حاکمیت ارزش‌ها و رحمت و محبت، و... توجه کرد، زمینه‌های ایجاد آن‌ها را فراهم ساخت و تا حد امکان به عملی‌کردن این مؤلفه‌ها پرداخت و همین‌ها بود که بعدها به ظهور تمدن اسلامی منجر گردید.

## ۲. سیرهٔ نبوی و اخلاق در جهان امروز

مقالهٔ بعدی با عنوان «سیرهٔ سیاسی اجتماعی پیامبر و فلسفهٔ معاصر» تلاش می‌کند با نشان دادن تشابهات میان اندیشه‌های اجتماعی «یورگن هابرماس» و راهکارهای او برای خروج انسان معاصر غربی از بحران اخلاقی به عنوان نمونه تلاش‌های اخلاقی اندیشهٔ معاصر غربی، و آنچه در سیرهٔ عملی پیامبر اسلام ﷺ در مباحث تربیتی مشاهده می‌شود، بر این نکته تأکید ورزد که تعالیم آسمانی پیامبر اسلام ﷺ هنوز هم منابع اصیل اخلاقی هستند و ما می‌توانیم با رجوع به آن‌ها، راه برون‌رفت از معضلات اخلاقی و اجتماعی خود را بیابیم.

نویسنده به این بحث می‌پردازد که دنیای مدرن غربی، با تنگناهای اخلاقی متعددی روبه‌روست و این امر، اندیشمندان را به تأمل در این‌باره و ارائهٔ راهکارهایی برای رهایی از این مشکلات واداشته است. یورگن هابرماس از جمله متفکران معاصر غربی است که «بحران مشروعیت» نظام‌های سرمایه‌داری حاکم بر غرب را در کانون توجه خود قرار داده است. راه‌حل او برای حل این معضلات، گفتگو و تعامل میان اعضای جامعه در شرایطی برابر است که درنهایت، «استدلال بهتر» مورد پذیرش همگان قرار می‌گیرد. این مقاله با بررسی آراء هابرماس در این زمینه و مقایسهٔ آن‌ها با سیرهٔ عملی پیامبر اسلام ﷺ، نشان

می‌دهد آنچه هابرماس به عنوان «شرایط ایده‌آل گفتگو» مدنظر دارد، در سیرهٔ عملی حضرت رسول ﷺ قابل مشاهده است و ما می‌توانیم با مراجعه به این سیره، راه برون‌رفت از بحران‌های اخلاقی دنیای معاصر را به شکلی ملموس مشاهده کنیم.

نگرش پیامبر گرامی اسلام ﷺ به شرکت کنندگان در مباحثات گوناگون علمی، اجتماعی و غیر آن، سرشار از پذیرش حق گفتگو، ارائهٔ نظرات، اعتماد به صحت و سلامت مطالب و همچنین توجه به غنای کلام ـــ به‌جای در نظر گرفتن موقعیت اجتماعی فرد گوینده ـ است. نویسنده سپس به ارائهٔ نمونه‌هایی می‌پردازد؛ از جمله اینکه پیامبر ﷺ در جنگ خندق، با وجود آنکه خود دارای نظر متفاوتی با سلمان بود، آنچه را «عقلانیت جمعی» حاضران بر آن صحه گذارده بود، پذیرفت. سیرهٔ پیامبر گرامی اسلام ﷺ، روشی برای تسهیل در فرآیند جامعه‌پذیری است و هدف ایشان در این کار، این است که با نزدیک‌تر نمودن منافع فردی و اجتماعی، افراد را به فعالیت در راه نیل به سعادت اجتماع ترغیب نمایند. این همان هدفی است که هابرماس به‌سختی به دنبال آن است و راه گفتگو را برای آن مطرح می‌سازد.

نویسندهٔ مقاله به این نکته توجه می‌کند که آنچه هابرماس برای برون‌رفت از بحران‌های جامعهٔ مدرن پیشنهاد می‌کند، انتزاعی و اجرانشدنی به‌نظر می‌رسد؛ زیرا یکی از ایرادات اساسی که به اندیشه‌های هابرماس وارد می‌شود، این است که نکات مطرح‌شدهٔ او تنها در شرایط «ایده‌آل گفتگو» قابل دستیابی است که خود این شرایط به سختی قابل تحقق است ـ و حتی بسیاری معتقدند که اساساً امکان‌پذیر نیست. ـ در حالی که، تمام این شرایط ایده‌آل در «سیرهٔ عملی» پیامبر اسلام ﷺ قابل ردیابی است و این تأکیدی بر کلام قرآن کریم است که می‌گوید: پیامبر ﷺ اسوهٔ[1] اخلاقی و عملی مناسبی برای تمام انسان‌ها است.

مقالهٔ بعدی با یک پرسش مهم وارد بحث می‌شود و آن این که مؤلفه‌های مدیریتی در سیرهٔ سیاسی پیامبر اکرم ﷺ کدامند و امروز ما چگونه می‌توانیم براساس الگوهای مدیریتی

---

۱. احزاب(۳۳):۲۱.

رسول اکرم ﷺ سازمان‌های خود را سامان دهیم؟ به‌نظر نویسنده پیشرفت‌های غیر قابل انکاری در بخش سخت‌افزاری حوزهٔ مدیریت سازمانی به دست آمده است، اما از لحاظ جنبه‌های نرم‌افزاری مثل توجه به ابعاد ارزشی ـ اخلاقی، کماکان کاستی‌ها و بی‌توجهی‌هایی وجود دارد. در مکاتب مختلف سازمان و مدیریت، رویکرد «نگرش ابزاری»[1] بر انسان سازمانی حاکم است، درحالی‌که اسلام از چهارده قرن پیش بر این ابعاد، پای فشرده و زوایایی از آن در سیرهٔ پیامبر اعظم ﷺ نمود پیدا کرده است.

این ابعاد از سیرهٔ حکومتی و مدیریتی پیامبر اکرم ﷺ در طراحی فرآیندهای کاری، و استخراج اصول و قواعد باید مورد توجه قرار گیرد، تا نتایج و پیامدهای ناشی از آن موجب رشد و تعالی و بهبود عملکرد گردد. از جملهٔ این عوامل تأثیرگذار، می‌توان از پایه‌گذاری نظام مشتری‌مداری مبتنی بر حسن اخلاق و حسن معاشرت، توجه به نظرات افراد و ایجاد زمینهٔ مشارکت با آن‌ها، زمینه‌سازی و ایجاد تمهیدات ساختاری، منابع و امکانات لازم جهت ادارهٔ هرچه بهتر سازمان‌ها، ایجاد فضای اخوّت و صمیمیت بین اعضاء، فراهم نمودن زمینهٔ ابراز وجود، خلاقیت و نوآوری، برخورداری از بصیرت و عاقبت‌اندیشی، حاکمیت نظام شایسته‌سالاری و دانایی‌محوری، و... نام برد که در جهت رشد و شکوفایی سازمان‌ها و کرامت و تعالی انسان‌ها؛ نقش محوری و بی‌بدیل دارند و توسط پیامبر اکرم ﷺ بر آن‌ها تأکید شده است.

### ۳. تأثیرات سیاسی سیرهٔ نبوی

مقالهٔ بعدی با عنوان «سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی؛ مقایسهٔ دو رویکرد» بحث خود را از اینجا آغاز می‌کند که در قرون اخیر و پس از پرسش‌هایی که مدرنیته فراروی مسلمانان نهاد، پیچیدگی‌ها و مطالبات جدید سیاسی، متفکران مسلمان را به چالش فراخوانده و متفکران اسلامی باید یکی از سه راه زیر را انتخاب می‌کردند: ۱. به پرسش‌های عصر، مقتدرانه و معقولانه پاسخ می‌دادند و محتوا و قالب سیاست اسلامی

1. Instrumental approach

را نسبت به سابق اصلاح می‌نمودند؛ ۲. به نفی سیاست در سیرهٔ نبوی می‌پرداختند؛ ۳. بر قرائت سنتی از سیاست در سنت و سیره‌ی نبوی تأکید می‌ورزیدند.

سپس مقاله به طرح این پرسش اساسی می‌پردازد که، آیا از سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی در میان مسلمانان برداشت واحدی وجود دارد؟ و پاسخ آن را در قالب این فرضیه مطرح می‌کند که: متأثر از گفتمان تجدد، مسلمانان از اجماع وجود سیاست در سنت و سیرهٔ نبوی که در قرون گذشته وجود داشت، در قرون اخیر به برداشت‌هایی که سیاست را جزء وظایف ذاتی رسالت نبوی نمی‌دانند، رسیده‌اند.

نویسنده به بررسی دو رویکرد ۱. معتقدان به جدایی دین از سیاست؛ و ۲. قائلان به وحدت دین و سیاست در جهان اسلام می‌پردازد، و از هر کدام از دو رویکرد، دو نماینده انتخاب می‌کند. در رویکرد اول علی عبدالرازق نماینده اهل سنت و دکتر مهدی حائری نماینده شیعه، و در رویکرد دوم امام محمد غزالی نماینده اهل سنت و استاد مطهری نماینده شیعه، انتخاب می‌شوند. به اعتقاد نویسنده، رویکرد اول سابقه دیرینه در جهان اسلام ندارد؛ زیرا متأثر از فضای تجدد و در واکنش به پرسش‌های برآمده از عصرجدید، گفتمان سنتی و حاکم را به چالش طلبیده‌اند. و به‌دنبال نفی گفتمان سیاست اسلامی، (عبدالرازق) و یا نفی نگاه سنتی و اثبات برداشتی مدرن بوده‌اند (حائری). اما در رویکرد دوم، (تلازم دین و سیاست) همسان نبوده و از این‌رو گاه نگاه‌های بسیار موسع از دین و سنت و سیره نبوی وجود داشته است، نویسنده پس از تبیین ویژگی‌ها و پیامدهای هرکدام از دو رویکرد، نتیجه می‌گیرد که حکومت و دولت مدرن پیچیدگی‌ها، قابلیت‌ها، وظایف متعدد و کارکردهای گوناگون دارند که صرفاً با ارجاع متحجرانه و متعصبانه به صدر اسلام و سابقهٔ حکومتی پیامبر ﷺ، نمی‌توان بدین مسئولیت‌ها و مطالبات پاسخ داد، و بلکه پافشاری غیرمستدل، زمینه را برای اندیشه‌های سکولار آماده می‌سازد.

به‌نظر نویسنده متفکران متجدد مسلمان نیز تجربهٔ سیاسی در سیرهٔ نبوی را فراروی خود دارند و با همهٔ مباحث و مطالب، نمی‌توانند بدین نکته دقیقاً پاسخ بدهند که آیا

واقعاً پیامبر ﷺ در دهۀ پایانی عمر و قریب نیمی از رسالت خود، درگیر مسائل حاد و حادثه‌برانگیزی بود که خارج از رسالت اصلی ایشان است؟ به‌نظر نویسنده، مسلمانان دربارۀ وجود و عدم وجود سیاست در سنت و سیرۀ نبوی، نیاز به قرائتی مصلحانه و احیاگرایانه دارند که به‌صورت معقول به جمع بین مسائل عصر و سنت و سیره پرداخته و از جمع مردم‌سالاری با دیانت با ابتنا به سنت و سیرۀ نبوی دفاع نمایند.[1]

مقالۀ بعدی، از زاویه‌ای دیگر، به تأثیر سیرۀ سیاسی پیامبراکرم ﷺ بر فقه سیاسی می‌پردازد و این بحث را طرح می‌کند که پیامبر ﷺ غیر از مقام ابلاغ و تبیین احکام الهی، مقام ولایت و حکومت را نیز دارا بوده است، و لذا برخی از اوامر صادره از ایشان، در راستای مقام حکومت و ولایت بوده و اطاعت از آن‌ها، همانند اطاعت از احکام الهی لازم بوده است. احکام حکومتی در یک معنای عام، شامل قوانین کلی است که به‌منظور اداره کشور در «حوزه ما لانص فیه» وضع شده و به‌نحو قضیه حقیقیه اعلام می‌شود و احکام جزئی که توسط حاکم اسلامی یا قاضی در شرایط خاص و نسبت به افراد خاصی به‌نحو قضیه شخصیه صادر شده است، جزء این احکام است که در تعریف قدما از حکم در مقابل فتوا، قسم اخیر مدنظر بوده است.

با توجه به اینکه این اوامر با لحاظ شرایط خاص زمانی و مکانی صادر شده است، نمی‌توان آن‌ها را به سایر شرایط، تعمیم داد. سؤالی که نویسنده مطرح می کند و مقاله درصدد پاسخ به آن است این که ملاک و ضابطه تشخیص این احکام از احکام ثابت شرعی چیست، و با توجه به اینکه این احکام مقید به شرایط زمانی و مکانی زمان صدور می‌باشند، آیا می‌توانند به عنوان منبعی برای استنباط احکام در زمان‌های بعد مورد استفاده قرار گیرند؛ نویسنده درصدد است پاسخ این پرسش‌ها را از دیدگاه امام خمینی(ره) مطرح نماید.

به‌نظر نویسنده، معیارهایی که برای تشخیص اوامر موقت حکومتی پیامبر ﷺ از احکام تبلیغی ایشان، از طرف حضرت امام(ره) و دیگر فقها مطرح شده، عبارتند از:

---

۱. برای ملاحظه‌ای اجمالی در این‌باره ر.ک. مجموعه مقالات مردم سالاری دینی، تهران: عروج، ۳ جلد، ۱۳۸۵.

۱. واژه «أمر»؛ ۲. ناهماهنگی با اصول ثابت شریعت؛ ۳. خارجیه بودن قضیه؛ ۴. حوزه صدور آن اوامر. نویسنده سپس با طرح مباحثی واژهٔ «امر» را استثنا می کند. همچنین اگر بدانیم؛ حکمی حکومتی است ولی شک در بقا آن داشته باشیم می‌توانیم بقاء آن را استصحاب کنیم. اما چنانچه حکم مردد بین شرعی و حکومتی باشد و علم به بقاء آن در صورت شرعی بودن آن و علم به عدم بقاء و یا شک در بقاء آن در صورت حکومتی بودن داشته باشیم، در این فرض استصحاب کلی جاری نمی‌شود؛ زیرا جامع متیقن، حکم شرعی یا سلطانی یا موضوعی که دارای اثر شرعی باشد، نیست.

آخرین مقاله در این بخش در تلاش است چند تأثیر مهم سیره سیاسی پیامبر ﷺ، را بر مطالعات اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره‌های بعد نشان دهد. مقاله پس از اشاره، به دو دیدگاه جدانگاری و تلفیق دین و سیاست پرداخته، و در ادامه، شش تأثیر مهم و اساسی سیرهٔ سیاسی پیامبر ﷺ را بر اندیشهٔ سیاسی اسلام مورد بحث قرار داده است.

# نمایه؛

مفاهیم و اصطلاحات
اسامی خاص
آیات
احادیث

## مفاهیم و اصطلاحات


آراء عمومی، ۷۳۸، ۷۵۱
آزادی، ۱۰، ۷۵، ۱۲۳، ۱۳۱، ۴۸۳، ۵۰۴
آموزش همگانی، ۲۴۲، ۲۴۳
آیین کشورداری، ۷۴۱، ۷۴۲
ابلاغ پیام، ۲۳۷، ۳۴۵، ۴۲۷، ۵۴۸، ۶۱۵، ۶۲۹، ۶۳۰، ۷۳۹، ۷۹۳
ابلاغ دین، ۶۲۲، ۸۳۰
اتمیسم، ۳۹، ۳۰، ۳۲
اجتهادگرا، ۱۸، ۲۱، ۲۸، ۲۹
اجتهادگرایان، ۲۲، ۲۳، ۳۰، ۳۳، ۳۲
احکام اسلام، ۷، ۳۶۷، ۴۲۰، ۵۶۳، ۶۶۴
احکام حکومتی، ۷، ۲۶، ۷۵۷، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۴، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۸۲، ۷۸۴، ۷۸۷، ۷۸۸، ۸۳۶
احکام سلطانی، ۷۶۸، ۷۷۰، ۷۷۴
اخلاق انسانی، ۳۶۶، ۶۸۰
اخلاق گفتگویی، ۲۴، ۶۸۴، ۶۸۸، ۶۸۹
ارتباطات بین‌المللی، ۲۱
ارزش‌های جاهلی، ۱۷، ۳۸۷
ارشادی، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۱، ۵۵۶
استصحاب، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۸۳۷
استقلال سیاسی، ۵۶۱، ۵۸۹، ۶۰۹، ۶۶۷، ۶۶۸
اسلام تاریخی، ۳، ۲۶۹
اسوهٔ حسنه، ۲۹، ۸۵، ۳۲۷، ۳۶۵
اصل اعتزال، ۱۸، ۴۲۱، ۴۳۲
اصل عدم مداخله، ۴۳۲
اصول کشورداری، ۷۳۸
افکار عمومی، ۳۵۳
افکارسازی، ۳۶۰
امت واحده، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۹۱، ۵۷۹، ۵۹۲، ۸۲۴، ۸۳۰
انداز و تبشیر، ۶۵
اندیشه سیاسی اسلام، ۱۰۳، ۱۰۵، ۳۹۸، ۷۹۱، ۸۳۸
انسان اقتصادی، ۷۱۰
اهل حل و عقد، ۳۰۳
اهل سنت، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۹۹، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۳، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۸۳۵
اهلیت، ۲۴، ۲۳۲، ۷۱۳، ۷۱۴
بازدارندگی، ۸۰، ۸۱۱
بحران مشروعیت، ۶۸۰، ۶۹۳، ۸۳۳
بدل، ۲۳۹
بیعت و پیمان، ۷۹۸
بیناذهنیت، ۶۸۴

پرچمدار، ۲۳۹، ۴۹۸، ۶۴۲
پیک‌های تبلیغی، ۴۲۸، ۴۵۱
تاریخ باوری، ۴۶، ۴۷
تأسیس حکومت، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۱، ۴۳۲
تألیف قلوب، ۴۱۲، ۴۱۳، ۵۹۳، ۶۱۸، ۸۲۴
تبارشناسی مفهومی، ۱۳۳
تجددگرایان، ۳۰، ۳۳
تخیل خلاق، ۶۰، ۶۱
تصمیم‌سازی، ۲۹۹
تعالی، ۴، ۱۲، ۱۶۱
تفکر شیعی، ۷۴۳، ۷۴۶
تقیه، ۶۶۵
تمدن اسلامی، ۲۳، ۱۵۴، ۶۵۳، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۸، ۸۳۲
توسل به زور، ۱۸، ۴۲۰، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۵۳، ۷۵۲
جامعه جاهلی، ۲۷۶
جامعه‌پذیری، ۵۲، ۵۳، ۸۱۰
جاهلیت، ۴۹۵
جبرگرایی کلامی، ۲۱
جبرگرایی، ۲۱، ۶۶۵
جغرافیای سیاسی، ۲۱، ۵۴۲، ۵۴۸، ۵۵۰
جماعت، ۹۸، ۲۰۵، ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۸۰، ۵۴۶، ۶۶۲، ۷۲۵، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۵
جمع‌گرایی، ۲۳، ۶۵۹، ۸۳۲
جمهوری اسلامی، ۳۲، ۷۳۶، ۷۴۳، ۷۵۱
جنبش‌های فاشیستی، ۶۷۹
جهاد، ۱۸، ۲۱، ۵۴، ۶۲، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۹۵، ۳۲۴، ۳۴۵، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۷، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۵۵، ۴۶۰، ۴۸۲، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۵، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۲۴، ۵۳۰، ۵۵۱، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۷، ۵۸۲، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۳، ۶۰۳، ۶۲۴، ۶۴۶، ۶۷۱، ۶۸۳، ۷۲۲، ۷۳۸، ۷۴۳، ۷۶۰، ۷۸۴، ۷۹۳، ۷۹۵، ۸۰۳، ۸۲۵، ۸۳۰
حاکمیت سیاسی، ۱۱۹، ۷۹۶
حقوق بشردوستانه، ۶، ۱۹، ۴۱۹، ۴۴۶، ۴۵۰، ۴۵۲، ۸۲۵
حکومت دنیوی، ۷۳۸
حکومت نبوی، ۳۴، ۸۳، ۱۹۱، ۷۳۸، ۷۴۸، ۷۵۲، ۷۵۳، ۸۱۷
حمیت، ۳۵۷، ۳۹۱، ۶۶۶
خاتمیت، ۵۵، ۶۰، ۳۶۱
خارص، ۲۳۶، ۲۶۱
خلافت تکوینی، ۱۱۶
خواست‌گرایی، ۱۲۸، ۱۳۴، ۸۱۶
دارالاسلام، ۴۳۴، ۴۳۶، ۵۴۱، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۴، ۵۸۵
دارالکفر، ۵۴۱، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۴
دارالهجرة، ۶۳۴
دفاع، ۱۸، ۱۹، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۲۴۱، ۲۵۷، ۲۷۴، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۴۰، ۴۰۸، ۴۲۶، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۳، ۴۷۸، ۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۷، ۵۷۲، ۵۸۶، ۶۱۷، ۶۱۹، ۶۲۲، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۳۸، ۶۴۵، ۶۸۷، ۶۹۱، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۷، ۷۶۷، ۷۷۵،

۷۹۴، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۳۶
دفاع پیش‌دستانه، ۱۸، ۴۳۸
دفاع مشروع، ۱۸، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۴۱
دولت اسلامی، ۱۹۴، ۲۹۰، ۳۴۰، ۴۸۲، ۷۳۸
دولت نبوی، ۶، ۱۵، ۲۰، ۲۷، ۹، ۷۲، ۲۶۹، ۵۳۹، ۶۳۸، ۶۴۷، ۷۳۸، ۷۴۸، ۸۱۷، ۸۱۹، ۸۲۸، ۸۲۹
دیپلماسی، ۵۹۴
دین‌مدار، ۲۶۶، ۸۱۹
رسائل پیامبر، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۸۱۶، ۱۴۲
رفتار سیاسی، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۷۴۳
روایات اسلامی، ۴۸۲
روش توانشی، ۴۳
رویکرد اتصال، ۲۵، ۷۴۴، ۷۴۸
رویکرد انفصال، ۲۵، ۷۳۷، ۷۴۳
رویکرد عقلانی، ۶۰
رهیافت رئالیستی، ۶۱
زعامت سیاسی، ۱۹۳، ۱۹۴، ۸۱۷
زیست‌جهان، ۲۴، ۶۸۸
ساخت تشکیلاتی، ۵۷۳، ۵۹۳، ۸۳۰
ساخت‌شکنی، ۴۳
سریه، ۷۴، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۴، ۵۳۱، ۵۳۲، ۸۱۳، ۸۲۷
سکولاریسم، ۱۰، ۱۳
سنت گرایان، ۲۲، ۲۳، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴
سنت نبوی، ۵۹، ۷۴۰، ۷۴۵
سیاست خارجی، ۶، ۲۱، ۲۲، ۱۵۰، ۲۱۲، ۲۳۷، ۳۷۹، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۸، ۵۵۰، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۰، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۲، ۶۶۴، ۷۶۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱
سیاست مدن، ۷۴۱
سیاست‌نبوی، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۱، ۳، ۱۵، ۵۷، ۷۳۴، ۷۳۶، ۷۴۵، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۱
سیاست، ۶۵۱، ۶۶۴، ۶۹۴، ۶۹۶، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۴، ۷۹۷، ۷۹۸، ۸۰۴
سیاست‌ورزی عقلانی، ۶۳
سیرت، ۱۶، ۱۲۴، ۱۳۶، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۸۴، ۳۲۷، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۷، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۸۴، ۶۸۳، ۸۲۱
سیره سیاسی پیامبر، ۵، ۶، ۱۸، ۴۲، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۵۹، ۱۰۵، ۶۴۷، ۷۹۱، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۲۲، ۸۳۷
سیرشناسی، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸
شبکه معنایی، ۱۱۳، ۱۳۳، ۸۱۵
شجاعت، ۳۶۲، ۳۷۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۱۱
شرح صدر، ۲۵، ۷۱۵، ۷۱۶
شورا و مشورت، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۳۷، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲

صاحب الاعشار، ۲۳۵
صاحب السلاح، ۲۴۰
طبیعت بیرونی، ۶۸۷
طبیعت درونی، ۶۸۷
عبودیت، ۲۴، ۷۱۱، ۷۱۲
عدالت اسلامی، ۳۷۵، ۸۲۴
عدالت سازمانی، ۷۲۵
عدالت سیاسی، ۸۶، ۹۱، ۹۲، ۹۹، ۱۰۵، ۸۱۴
عدالت نبوی، ۸۵، ۱۰۵، ۸۱۴
عزت‌خواهی، ۲۳، ۶۶۶، ۶۷۵
عصبیت، ۳۵۷، ۶۵۷
عصمت، ۴، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۲، ۸۲۰، ۸۲۱
عقلانیت ابزاری، ۶۸۰، ۶۸۵
عقلانیت ارتباطی، ۶۸۰، ۶۸۵، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹
عقلانیت جمعی، ۷۰۴، ۸۳۳
عقلانیت، ۵، ۸، ۹، ۱۱، ۵۲، ۶۲، ۶۳، ۷۲، ۷۳، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۳
علایق شناختساز، ۶۸۴
عینیت‌باوری، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲
عیون، ۱۰۷، ۹۲، ۴۰۲
غزوه، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۵۶، ۲۱۰، ۲۳۸، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۷، ۳۱۴، ۳۴۴، ۳۹۲، ۴۳۸، ۴۴۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۹، ۵۱۱، ۵۵۷، ۶۱۹، ۶۴۵، ۶۹۱، ۸۰۲، ۸۱۳، ۸۲۷
فرانوگرا، ۷۱۰
فردگرایی، ۲۹
فردگرایان روش شناختی، ۳۴
فردگرایان معرفت شناختی، ۳۴
فردگرایی روش‌شناختی، ۲۹
فردیت، ۶۸۰
فرهنگ بومی، ۶۵۵
فرهنگ عمومی، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۳
فرهنگ‌پذیری، ۵۳، ۸۱۱
قانون اساسی، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۷۸، ۳۹۷، ۷۵۱
قانون‌مداری، ۲۳، ۶۵۸، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۷۵، ۸۳۲
قدرت سیاسی، ۹، ۱۰، ۷۲، ۷۹، ۹۲
قرارداد سیاسی، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹
کاتب صدقات، ۲۳۶
کرامت انسانی، ۱۰، ۱۱، ۴۲۱، ۴۴۶، ۴۹۱، ۴۹۲، ۶۹۶، ۶۶۴
کل گرایی معرفت شناختی، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷
کنش ارتباطی، ۲۴، ۶۸۵، ۶۸۷
کنش ابزاری، ۶۸۵
کنش استراتژیک، ۶۸۵
گروه مردم، ۳۸۰
گسست دینی، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۶۵
گسست قومی، ۲۵۷
گسست منطقه‌ای، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۶، ۸۲۰
گسست‌های اجتماعی، ۳۰، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۷، ۸۱۹، ۸۲۰
گسست‌های فعال، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۶۷
گسست‌های متراکم، ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۶۶
گسست‌های متقاطع، ۲۵۰، ۲۶۴
گسست‌های نهفته، ۲۴۹
گفتمان اسلامی، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳، ۵۴۸، ۵۵۸، ۸۱۵
گفتمان سنتی حوزوی، ۷۴۳
لائیسم، ۱۰
لائیک، ۷۹۴
محیط گرا، ۷۱۰

مداخله بشردوستانه، ۱۹، ۴۴۴
مدارا، ۱۸، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۷۰، ۴۰۵، ۴۱۳، ۴۳۰، ۴۵۷، ۴۷۵، ۶۶۴، ۷۱۹، ۸۲۴
مدیریت افکار، ۶
مردم‌سالاری دینی، ۷۵۱، ۷۵۴، ۷۵۱
مساوات توحیدی، ۱۷، ۳۸۸
مستوفی، ۲۳۵
مشارکت عمومی، ۱۳۲
مشروعیت الهی، ۲۶، ۷۹۹، ۸۰۴
مصدق، ۲۳۵
معرفت‌شناسی اثبات‌گرایی، ۲۱
معرفت‌گرایان، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۴۶
معناشناسی، ۴۲
مقامات پیامبر، ۶، ۲۶، ۷۵۸، ۷۷۳
مقبولیت مردمی، ۲۶، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۴
مکتب رئالیسم، ۶۱
منابع ملی، ۲۲۲، ۵۷۳، ۵۹۳، ۸۳۰
منافق، ۴۰۰، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹
منشور عمومی، ۳۷۷
منظرگرایی، ۳۸، ۳۹، ۴۰
من‌محوری، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷
موزع، ۲۳۶
موضوع‌شناسی، ۷۶۶
میثاق عمومی، ۳۷۹
نژادپرستی، ۳۸۷، ۳۹۶، ۵۵۶، ۶۶۵، ۸۲۳، ۸۲۴
نسبی‌گرایی، ۳۹
نظام اداری، ۲۲۸، ۷۰۶، ۷۵۴، ۸۱۸، ۶۹۶
نفاق، ۶، ۱۷، ۲۷۰، ۲۸۳، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۵، ۶۶۵، ۸۲۴
نفی سبیل، ۶۰۸
نوتاریخی گری، ۲۴۷
وازع، ۲۳۹
واقع‌گرایی، ۲۱، ۴۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۵۷۳
وجدان اخلاقی، ۶۸۹، ۷۱۰
وجه‌الاماره، ۷۹۶
وحدت سیاسی، ۱۹۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸
وحدت ملی، ۱۷، ۲۰۸، ۳۷۶، ۳۸۰
وضعیت کلامی ایده آل، ۶۸۹
وفاق ملی، ۱۷، ۳۸۵
ولایت اعتباری، ۷۷۳
ولایت انتصابی، ۷۴۹
ولایت زعامتی، ۱۱۴
ولایت فقها، ۷۴۹
ولایت معصومین، ۷۴۹
هستی‌شناسی واقع‌گرایی، ۲۱
همبستگی ایمانی، ۱۷، ۳۷۶، ۳۸۱، ۸۲۳
هم‌ذهنی انتقادی، ۲۲
همزیستی مسالمت‌آمیز، ۲۱، ۲۰۸، ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۴۳، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۴، ۴۸۰، ۴۸۱، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۹۳، ۶۱۶، ۶۲۰، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۳۰
هم‌گرایی قومیت‌ها، ۱۷، ۳۷۶
هویت اسلامی، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲
هویت غربی، ۲۸، ۳۰

## اسامی خاص


آبه دو ورتو، ۵۱۸
آیت‌الله محمدرضا مهدوی کنی، ۳۶
آیت‌الله شمس‌الدین، ۱۹۹
ابازرعه، ۲۳۹
اباسفیان‌بن‌حرب، ۲۴۱
اباعبدالله، ۷۷۹
ابن سعد، ۱۷۶، ۱۸۰
ابن‌اسحاق، ۱۴۳، ۱۸۵، ۲۰۶، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۸۶، ۴۵۳، ۵۲۰، ۵۳۵
ابن‌عساکر، ۱۸۶، ۲۱۴، ۲۳۴
ابن‌فراء، ۱۴۴
ابن‌خلدون، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۸۵، ۲۳۱، ۲۹۴، ۳۶۷، ۳۷۲، ۴۸۹، ۵۰۷، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۶۸، ۶۵۴، ۶۵۷، ۶۷۶
ابن‌شهاب زهری، ۲۸۶
ابن‌عباس، ۲۱۵، ۳۳۰، ۳۴۵، ۴۰۵، ۴۱۱، ۷۲۱، ۷۹۹
ابن‌واضح یعقوبی، ۹۶، ۱۰۷، ۵۱۷
ابن‌هشام کلبی، ۱۶۶
ابوالحسن مسعودی، ۱۵۴
ابوالفضل عزتی، ۲۰۴
ابوبصیر، ۴۱۲
ابوبکر، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۷، ۵۳۵
ابوجهل، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۴۷۰، ۴۹۷
ابوذر غفاری، ۶۶۰، ۷۲۷
ابوذر، ۵۲۱، ۶۶۰، ۷۲۷
ابوسفیان، ۷۴، ۷۹، ۱۵۸، ۲۸۱، ۲۸۴، ۳۴۴، ۳۸۴، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۱۰، ۵۱۴، ۶۴۳
ابوسلمه حفص بن‌سلیمان، ۲۳۲
ابوسیره، ۲۲۲
ابوطالب، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۴۷۰، ۵۱۰، ۵۲۰، ۵۳۶، ۵۷۸، ۶۳۲
ابوعبیدقاسم‌بن‌سلام، ۱۶۶
ابوعبیده‌بن‌الجراح، ۲۲۱
ابوعمرو، ۲۱۴، ۲۳۴
ابولبابه، ۲۳۸، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹

ابولهب، ۶۷
ابوهلال عسکری، ۴۰۳، ۴۱۴
ابویوسف یعقوب بن ابراهیم، ۱۶۶
ابی جعفر، ۷۸۰
اُبی بن کعب انصاری، ۱۷۶
ابی دهم الغفاری، ۲۳۸، ۲۳۹
احمدبن اسحاق بن واضح یعقوبی، ۱۴۷
احمدبن حنبل، ۸۸، ۸۹، ۱۶۶، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۹۰، ۳۹۷
ادوارد گیبن، ۵۱۵
ارسطو، ۶۹۰، ۶۹۴، ۷۰۶
اسلم بن قریش اَشهلی، ۲۸۴
اصحمه، ۱۴۶
امام باقر۷، ۹۰، ۴۱۲
امام حسین۷، ۷۸۰
امام خمینی، ۷، ۲۶، ۱۲۲، ۲۲۸، ۲۴۵، ۲۷۷، ۳۱۶، ۴۲۹، ۴۵۴، ۵۷۶، ۷۴۴، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۳، ۷۷۷، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۹، ۷۹۱
امام رضا۷، ۳۳۵
امام صادق۷، ۷۶۷، ۷۸۰
امام محمد غزالی، ۲۵، ۷۳۷، ۷۴۴، ۷۵۰، ۷۵۴، ۸۳۵
امّ‌مکتوم، ۲۱۰
امیّةبن ابی‌الحقیق، ۲۹۰
امیرعلی، ۲۸۵، ۲۹۴، ۵۰۷
اویس قرنی، ۶۶۰
بدیل بن ورقا، ۲۴۱
برتولد اشپولر، ۵۱۳، ۵۱۵
بریدةبن حصیب، ۲۲۱
بسربن سفیال، ۲۲۱
بُشربن براء بن معرور، ۲۹۰
بشیر بن منذر، ۲۳۸
بلال حبشی، ۳۸۸، ۶۶۰
بنی جلندی، ۱۴۶
بنی ضَمره، ۴۹۴
بنی عامر، ۱۲۹
بنی دُلج، ۴۹۴
بنی هاشم، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱
بنی جذیمه، ۴۹۵
بنی هذیل، ۴۹۴
بوطی، ۱۵۰
بهاءالدین، مسعود انصاری، ۳۹۷
بهمن آقایی، ۱۹۶
پطروشفسکی، ۳۹۷
پیامبر۶، تکرار در اکثر صفحات
توفیق محمد الشاوی، ۳۰۲
توماس آرنولد، ۱۹۴
توماس کارلایل، ۵۲۳
ثمامه بن اثال، ۱۴۶
جان دیون پورت، ۵۱۸، ۵۲۳
جبله بن ایهم، ۱۴۶، ۱۶۰
جرجی زیدان، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۹، ۲۶۱، ۵۲۸، ۵۴۴
جریح بن مینا قبطی، ۱۴۶
جعفر مرتضی عاملی، ۲۸، ۶۷، ۷۰، ۷۱

جُندُب‌بن جُناده، ۵۲۱
جهم‌بن صلت، ۲۳۶
حارث بن عبد، ۱۴۶
حارث‌ابن‌ابی زینب، ۲۹۰
حارث‌بن‌ابی‌اشمر، ۱۴۶
حارث‌بن‌عبدکلال، ۱۶۰
حارث‌بن‌عوف، ۱۳۲، ۳۴۲
حارث‌بن‌عُمیر ازدی، ۵۰۲
حارث‌بن‌شجر غسانی، ۲۱۲
حاطب‌ابن‌ابی‌بلتعه، ۱۵۶
حباب‌بن‌منذربن‌جموح، ۳۴۳
حذیفه‌بن‌الیمان، ۱۸۱، ۲۳۶
حذیفه‌بن‌بدر، ۱۳۲
حسن بصری، ۴۱۱
حسن ابراهیم حسن، ۲۱۴، ۲۲۵، ۳۸۸، ۴۸۴، ۴۸۹
حسین نصر، ۱۸، ۲۸، ۳۳
حضرت سلیمان۷، ۱۴۴
حضرت عیسی۷، ۱۸۰، ۵۸۳
حضرت موسی۷، ۱۸۰
حضرت داوود۷، ۱۱۷
حمزه، ۳۶، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۶، ۱۲۹، ۱۷۷، ۱۸۷، ۳۴۱
حمزه‌بن عبدالمطلب، ۳۴۱، ۶۱۹
حمید زنجویه، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۷
حنظله‌بن‌الربیع، ۲۱۲
حنظله‌بن‌صیفی، ۲۱۲
حُیی‌بن‌اخطب، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶،
۴۹۹، ۵۰۰
خالدبن‌ولید، ۷۹، ۱۴۷، ۱۸۱، ۴۹۵، ۵۰۲
خالدبن‌سعید، ۲۲۱
خالدبن‌ولید، ۱۴۷، ۱۸۱
خدیجه، ۶۷، ۷۰، ۵۲۰
خدیفه‌بن‌یمان، ۲۱۵
خرمشاهی، ۴۳، ۳۹۷
خسروپرویز، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۷۹، ۴۲۹، ۵۴۹، ۵۵۵، ۵۷۸، ۶۰۸
خلفای راشدین، ۲۱۱، ۷۹۴
خوات‌بن‌جبیر، ۲۸۳
دکتر گرجی، ۷۶۳
دنلوب، ۱۸۳
رابرت ا. هیوم، ۵۲۵
ربیع‌بن‌انس، ۳۳۱
رودریک، ۶۸۷
زبیربن‌عوام، ۲۱۹، ۲۳۶، ۲۳۹
زمخشری، ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۸۷، ۴۰۲، ۴۱۴
زید بن‌ارقم، ۶۸
زیدبن‌ثابت، ۱۴۴، ۱۸۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۲، ۶۱۸
سباع بن‌عرفطه الغناری، ۲۳۸، ۲۳۹
سعد مرد، ۳۳۵
سعد وقاص، ۱۰۰
سعدبن‌عباده، ۱۳۲، ۲۳۹، ۲۸۳، ۳۴۲، ۳۹۴، ۶۴۲، ۶۴۵
سعدبن‌معاذ، ۱۳۲، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۴۰، ۳۴۲، ۴۲۵، ۵۲۶

سعیدبن عاص، ۲۲۳
سفاح، ۲۳۱، ۲۳۲
سلام‌بن مشکم، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۰
سلام‌بن ابی حقیق، ۲۷۰
سلام‌بن ابی الحُقیق نضیری، ۴۹۹
سلمان فارسی، ۲۸۱، ۳۴۲، ۳۸۸، ۴۳۷، ۶۶۰، ۷۰۱
سلیط‌بن عمر، ۲۱۲
سمرةبن جندب، ۷۶۵، ۷۶۹، ۷۷۲، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۸۱
سنکا، ۶۹۴
سیدجعفر شهیدی، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۸۵، ۳۹۷، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۱، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲
سیدعبدالله شبّر، ۳۳۴
سیسرو، ۶۹۴
شاس‌بن قیس، ۶۳۶
شجاع‌ابن وهب، ۱۶۰
شرجیل‌بن حسینه، ۲۱۲
شرحبیل‌بن عمرو غسّانی، ۵۰۲
شهربن‌بازام، ۲۲۳
شهید ثانی، ۶۷۲، ۶۷۷، ۷۶۲، ۷۸۹
شیخ مفید، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۹۰، ۷۱۳، ۷۳۱، ۷۵۸، ۷۹۰
شیخ‌طوسی، ۲۱۹، ۷۵۸
صاحب جواهر، ۷۵۹، ۷۶۲
صالح احمدالعلی، ۳۶۹، ۶۳۷، ۶۴۱، ۶۴۶
صالحی نجف‌آبادی، ۲۹۵، ۳۱۵، ۳۲۴، ۴۹۵، ۵۰۷
صبحی صالح، ۲۰۱، ۲۰۹
صهیب رومی، ۶۶۰
ضمام‌بن ثعلبه، ۳۸۹
طلحه‌بن عبیدالله، ۵۲۱
عادل البدری، ۱۵۲، ۱۵۷
عبادبن بشر، ۲۲۱
عباده‌بن ثابت، ۱۶۰
عباده‌بن اشیب، ۲۱۶
عباس بن عبد المطلب، ۱۷۶
عباس‌بن عبدالمطلب، ۲۴۰، ۶۳۳
عبد الله‌بن أرقم، ۱۸۱
عبدالجواد یاسین، ۱۱۹، ۱۳۳
عبدالحی الکتانی، ۱۴۵، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۱، ۵۱۳
عبدالرحمان‌بن عوف، ۲۵۶
عبدالرحمن ابن خلدون، ۳۶۸، ۴۸۹
عبدالکریم سروش، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۳۸، ۴۶
عبدالله بن مسعود، ۴۱۲
عبدالله رواحه، ۲۳۶
عبدالله‌بن ام‌مکتوم، ۲۳۸
عبدالله‌بن جحش، ۵۱۰، ۵۳۰، ۵۳۱، ۶۱۹، ۶۴۳
عبدالله‌بن رواحه، ۲۳۶، ۲۸۳
عبدالله‌بن حذافه، ۲۱۲
عبدالله‌بن سلام، ۲۴۲
عبدالله‌ابن أبیّ، ۲۸۰
عبدالله‌بن عمر، ۲۲۲، ۲۳۵، ۴۰۴، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۴

عبدالله‌بن ارقم‌بن ابی ارقم، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۴

عبداللّه‌بن جدعان، ۴۶۳

عبدالله‌بن حجش، ۷۴

عبدالله‌بن لتبیه، ۲۲۱

عبدالملک‌ابن هشام، ۳۴۳

عبیده‌بن حارث، ۶۱۹

عثمان‌بن عفان، ۲۳۸

عثمان‌بن مطعون، ۷۱

علاءبن حضرفی، ۲۱۶

علامه حلی، ۲۱۸، ۲۲۶، ۷۷۴، ۷۸۹

علامه طباطبایی، ۳۴۹، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۴، ۴۳۳، ۸۰۰

علامه فضل‌الله، ۳۱۵

علی شریعتی، ۲۸

علی عبدالرازق، ۱۱۴، ۱۹۳، ۷۳۷، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴

علی‌بن حسینعلی الاحمدی، ۱۴۰, ۱۶۳, ۲۹۴, ۵۰۷, ۵۴۷, ۵۶۸

علی‌ثوبان، ۲۱۳

عُمر، ۳۴۳

عمربن امیّه ضَمری، ۴۹۴

عمربن خطاب، ۴۹۷

عمروبن امیه فجری، ۲۱۲

عمروبن جحش، ۲۸۰

عمروبن حزم، ۱۴۲، ۲۱۷، ۲۳۳، ۴۷۴

عمروبن عبدود، ۷۶، ۲۸۴، ۵۰۱

عمروبن عاص، ۱۸۱، ۲۳۱

عمْروبن عَبَسه السلمی، ۵۲۱

عمروعاص، ۱۵۹، ۱۶۰

عباسعلی عمید زنجانی، ۱۵۱، ۱۶۴، ۲۰۷، ۲۵۳، ۲۶۸، ۴۳۰، ۴۵۸، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۹، ۵۷۶، ۵۹۵، ۶۱۰، ۶۲۵، ۸۲۶

غالب‌بن عبدالله، ۴۹۴

غلام یمانی، ۶۶۰

غلامرضا علی بابایی، ۱۹۶

غورث‌بن الحارث، ۳۹۴

فارابی، ۶۹۰، ۶۹۴، ۷۴۹

فاضل مقداد، ۵۳۷، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۹۰

فاطمه‌زهرا، ۹۹

فلایشر، ۱۸۳

فیض کاشانی، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۴۷

فیلیپ جی. آدلر، ۵۲۴

فیلیپ کی، ۵۱۰

قُس‌بن ساعده، ۱۷۳

قضاعی‌بن عمر، ۲۱۶

قیس‌بن حقین ذی‌الغصه، ۱۷۸

قیس‌بن مالک، ۲۱۶، ۲۳۳

قیس‌بن عاصم، ۳۵۸

کارل مارکس، ۱۲۳

کسری، ۶۴۸، ۸۳۲

کعب‌بن اسد، ۲۸۲، ۵۰۰

کعب‌بن اشرف، ۲۷۰

کنانه‌بن الربیع‌بن ابی الحُقیق، ۵۰۰

کارن آرمسترانگ، ۵۱۰، ۵۳۰

گوستاو لوبون، ۵۲۴، ۵۲۹

مالک‌بن عوف، ۵۰۳، ۵۰۴

مالک‌بن احمر جذامی عوفی، ۱۷۸
ماوردی، ۱۴۶
محدّث قمی، ۳۳۴
محقق اردبیلی، ۷۶۲
محقق حلی، ۷۵۹، ۷۷۶، ۷۹۰
محمد اقبال، ۲۸
محمد حمیدالله، ۸۰، ۱۲۵، ۱۳۱، ۲۰۵، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۵۶، ۲۷۱، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۹، ۴۳۲، ۴۴۱، ۴۶۱، ۴۷۵، ۵۱۲، ۵۳۲، ۵۶۶، ۶۴۱، ۶۶۰، ۶۶۴
محمد سعید رمضان البوطی، ۱۵۰، ۳۱۳
محمد عبدالقادر ابوفارس، ۳۰۱، ۳۱۲
محمد عبده، ۳۳۳، ۴۹۳، ۷۱۲
محمد غراوی، ۲۰۱، ۲۰۳
محمد مجتهد شبستری، ۲۵، ۲۸، ۳۸، ۶۰
محمدبن مُسلمه، ۲۸۰
محمدبن ابی‌بکر، ۳۹۹
محمدبن سلمه، ۲۱۰
محمدبن عمرواقدی، ۱۷۶، ۳۴۲، ۶۴۰
محمدرشیدرضا، ۴۹۵
محمدمهدی شمس‌الدین، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۲۱، ۳۰۱، ۶۰۵، ۷۴۸
مرتضی جبل عاملی، ۱۸، ۲۰
مرتضی مطهری، ۳۵، ۱۸، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۴۴، ۸۵، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۶۰، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۷۳۷، ۷۴۵، ۷۴۶
مرحب، ۲۹۰
مسعودی، ۱۵۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۹، ۲۳۲، ۲۵۸، ۲۶۸
مسیح، ۱۵۶، ۲۵۸، ۴۵۹، ۵۱۹، ۵۲۵
مسیلمه، ۱۴۷
مصعب‌بن عمیربن هاشم‌بن عبد مناف، ۱۸۲، ۴۲۵، ۵۲۲، ۶۳۱
مطعم‌بن عدی، ۷۰
معاذ، ۴۴۳، ۴۷۹، ۶۳۶
معاذبن جبل، ۲۱۵، ۲۳۳، ۲۶۴، ۷۲۸
معاویه‌بن ابی‌سفیان، ۱۸۱
مُعَتب‌بن قُشَیر، ۲۸۳
معمربن خطاد، ۳۳۵
معیقب‌بن فاطمه، ۲۴۱
مغازی واقدی، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۰، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۷، ۳۱۱، ۳۲۵، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۷، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۸، ۵۲۷، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۸، ۵۷۵، ۶۴۱، ۶۴۶، ۶۴۹، ۷۲۳، ۷۳۱
مغیرةبن شعبه، ۲۳۸
مقوقس، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۱۲
ملکه سبا، ۱۴۴
منذربن ساوی، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۷۵، ۱۸۳
مولانا، ۳۹، ۱۵۴، ۱۶۴، ۴۳۱
مونتگمری وات، ۶۰
مهاجرابن ابی‌امیه، ۱۶۰
مهدی حائری، ۲۵، ۷۳۶، ۷۴۰، ۷۴۳، ۷۵۰، ۷۵۴، ۸۳۵

نجاشـــی، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۱۲، ۲۳۷، ۲۳۸، ۴۶۹، ۴۸۰، ۵۸۳، ۶۴۱

نعیم‌بن‌مالک، ۳۴۱

نعیم‌بن‌مسعود، ۷۷، ۲۸۴

نُمیله‌بن‌عبدالله لیثی، ۴۹۴

نوفل‌بن‌عبدالله، ۷۶

ولیدبن‌مغیره، ۷۱

ویتگنشتاین، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۷

ویـل دورانــت، ۳۵۹، ۴۸۹، ۵۱۰، ۶۵۴، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۷۸

هابرمـــاس، ۲۴، ۶۸۰، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۳، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴

هارت ناک، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۳۷

هایدگر، ۶۷۹، ۶۸۰

هراکیلوت، ۱۴۶

هرقـــل، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۹، ۲۳۴، ۴۳۹، ۶۴۶

همیلتن گیب، ۵۲۱

هوذةبن‌حُقیق، ۵۰۰

هوذةبن‌قیس وائلی، ۴۹۹

هوذه‌بن‌علی حنفی، ۲۱۲

هیوم، ۵۲۵، ۵۳۸

## آیات

الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم‌ینقصوکم شیئاً و لم یظاهروا علیکم احداً فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین، توبه(۹): ۴؛ ۵۶۴

اتّبع ما أُوحِی إلیک مِن ربّک ... و أعرِض عن المشرکین، انعام(۶): ۱۰۶؛ ۶۶۸

ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بالمهتدین، نحل(۱۶):۱۲۵؛ ۵۸۲، ۴۲۵، ۵۵۱

اذا جاء نصر الله و الفتح. و رأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجاً، نصر(۱۱۰): ۲؛ ۴۴۹

اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر. الذین اخرجوا من دیارهم بغیرحق الا ان یقولوا ربنا الله...، الحج(۲۲): ۳۹ـ۴۰؛ ۴۳۶، ۵۵۶.

افأنتَ تکره النّاس حتّی یکونوا مؤمنین، یونس (۱۰): ۹۹؛ ۴۹۳

اقرء بإسم ربّک الذی خلق... اقرء و ربّک الاکرم، الذی علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم یعلم، علق(۹۶): ۱ ـ ۵؛ ۶۷۱

اَلّذینَ یُجادلونَ فی آیاتِ الله بغَیْرِسُلْطان، مومن (۴۰): ۳۵؛ ۱۲۰

أمرت لاعدل بینکم، شورا (۴۲ ): ۱۵؛ ۸۹

ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنه یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون وعداً علیه حق فی التورات و الانجیل و القرآن و من اوفی بعهده من الله فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به و ذالک هو الفوز العظیم، توبه (۹):۱۱۱؛ ۵۵۸

ان الله لایغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء...، نساء، (۴): ۴۸؛ ۵۷۸

انَّ اللهَ یَأمُرُکُمْ اَنْ تؤَدوُّا الْاَمانات الی اَهْلِها وَ اذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاس اَنْ تحْکُمواْ بالْعَدل، النساء (۴): ۵۸؛ ۱۱۹
إنَّ الْمُنَافقین یُخادعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادعُهُمْ وإذَا قَامُوا إلَی الصَّلَاة قَامُوا کُسَالَی یُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا یَذْکُرُونَ اللَّهَ إلَّا قَلیلاً. مُذَبْذَبینَ بَیْنَ ذَلکَ لَا إلَی هَؤُلَاء وَلَا إلَی هَؤُلَاء وَمَنْ یُضْلل اللَّهُ فَلَنْ تَجدَ لَهُ سَبیلاً. یَا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لَا تَتَّخذُوا الْکَافرینَ أَوْلیَاءَ منْ دُون الْمُؤْمنینَ أَتُریدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا للَّه عَلَیْکُمْ سُلْطَانًا مُبیناً. إنَّ الْمُنَافقینَ فی الدَّرْک الْأَسْفَل منَ النَّار وَلَنْ تَجدَ لَهُمْ نَصیراً. إلَّا الَّذینَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا باللَّه وَأَخْلَصُوا دینَهُمْ للَّه فَأُولَئکَ مَعَ الْمُؤْمنینَ وَ سَوْفَ یُؤْت اللَّهُ الْمُؤْمنینَ أَجْراً عَظیماً، نساء(۴): ۱۴۲_۱۴۶؛ ۴۰۲
انْ تَحْرِصْ عَلی هُداهُمْ فَانَّ اللهَ لایَهْدی مَنْ یُضِلُّ، النحل (۱۶): ۳۷؛ ۱۲۵
انا فتحنا لک فتحاً مبیناً، فتح(۴۸):۱؛ ۵۶۰
إنَّک لعلی خُلُقٍ عظیم، قلم (۶۸): ۴؛ ۸۵
انما المؤمنون الذین آمنو بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا باموالهم و انفسهم، حجرات(۴۹): ۴؛ ۵۸۷
اِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلیَ الَّذینَ آمَنوُا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوکَّلوُنَ. اِنَّما سُلْطانُهُ عَلیَ الَّذینَ یَتوَلَّوْنَهُ، النحل (۱۶): ۹۹ _ ۱۰۰؛ ۱۲۰
انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم، نمل (۲۷): ۳۰؛ ۱۶۹، ۱۷۱
انی جاعلک للناس اماماً، حج(۲۲):۴۹؛ ۵۸۱
اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً، اسراء(۱۷):۳۴؛ ۵۶۳، ۵۹۱، ۶۱۰
أولَئکَ الَّذینَ یَعْلَمُ اللَّهُ مَا فی قُلُوبهمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فی أَنْفُسهمْ قَوْلاً بَلیغاً، ۴۰۱، ۴۰۹
اولئک کالانعام بل هم اضلّ سبیلاً، نساء(۴): ۶۳؛ ۷۱۱
بَشِّر الْمُنَافقینَ بأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلیماً، نساء (۴): ۱۳۸؛ ۱۳۸، ۴۰۴
ثمّ دنا فتدلّی فکان قاب قوسین او ادنی، نجم(۵۳): ۸ و ۹؛ ۷۱۲
جعل الله الکعبه البیت الحرام قیاما للناس و الشهر الحرام .... المائده (۵): ۹۷؛ ۵۳۳
خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها، توبه (۹): ۱۰۳؛ ۷۴۸ ، ۲۲۱
الذین إن مکّناهم فی الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزکاة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبة الامور، حج(۲۲):۴۱؛ ۶۶۱
الذین یتبعون الرسول النبی الأمی .... اعراف (۷): ۱۵۷؛ ۱۶۷
الذین یوفون بعهد الله و لاینقضون المیثاق، رعد(۱۳): ۲۰؛ ۵۹۱
ربّ الشرح لی صدری، طه (۲۰): ۲۵؛ ۷۱۶
علّمه البیان، الرحمن(۵۵): ۴؛ ۱۶۸

فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ... ، منافقون (۶۳): ۴؛ ۴۰۹
فادع و استقم کما امرت، شوری(۴۲): ۱۵؛ ۵۵۴
فاصدع بما تؤمر و اعرض المشرکین، حجر(۱۵):۹۴؛ ۵۵۰
فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم، توبه(۹): ۵؛ ۵۵۶، ۵۸۷
فامنوا بالله و رسوله النبی الامی الذی یؤمن بالله و کلماته .... اعراف (۷): ۱۵۸، ۱۶۷
فان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مأمنه، توبه(۹):۶؛ ۴۵۰
فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظّاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین، آل عمران (۳): ۱۵۹؛ ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۳، ۴۲۲، ۴۷۵، ۷۰۱، ۷۱۸، ۶۹۵، ۸۰۱
فذکّر إنمّا انت مذکّر لست علیهم بمسیطر، غاشیه (۸۸): ۲ـ۲۱؛ ۷۴۱، ۴۹۲
فَقالَ لَهَا وَ لِلْاَرْضِ ائتیا طَوْعاً اَو کَرْهاً، فصّلت (۴۱):۱۱؛ ۱۲۶
فَقَدْ اتَیْنا آلَ اِبراهیمَ اَلْکتابَ وَالْحُکْمهَ وَاَتیناهُمْ مُلْکاً عَظیماً، کهف(۱۸): ۲۹؛ ۱۱۸
فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر، کهف(۱۸): ۲۹؛ ۵۸۵
قاتلوا المشرکین کافه، توبه(۲):۳۶؛ ۵۵۶، ۵۸۷
قاتلوهم حتی لاتکون فتنه، انفال(۸):۳۹؛ ۵۸۷
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم، حجرات(۴۹):۱۴؛ ۴۲۴
قد نَری تَقَلُّب وجهک فی السماء فَلَنُوَلِّیَنَّک قبلة ترضیها فولّ وجهک شطر المسجد الحرام و حیث ما کنتم فولُّوا وُجُوهَکُم شطره، بقره(۲): ۱۴۴؛ ۶۶۹
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن، اسراء (۱۷): ۱۱۰؛ ۱۶۹
قل الله اعبد مخلصاً له دینی، فاعبدوا ما شئتم، زمر(۳۹): ۱۴ و ۱۵؛ ۵۸۴
قل امر ربّی بالقسط، اعراف (۷): ۲۹؛ ۸۹
قُلْ لا اَمْلِکُ لِنَفسی نَفعاً وَلا ضَرّاً اِلّا ما شاءَاللهُ وَ لَوْ کُنْتُ اَعْلَمُ الْغَیبَ لَاسْتَکْثَرْتُ مِنَ الْخَیْرِ وَ ما مَسَّنِیَ اَلسوءُ. اِنْ اَنَا اِلّا نَذیرٌ وَ بَشیرٌ لِقَوَمٍ یُؤْمِنُونَ، الاعراف (۷): ۱۸۸؛ ۱۳۰
قُل لو شاء الله ما تلوته علیکم و لا أدریکم به فقد لبثت فیکم عمراً من قبله أفلا تعقلون، یونس(۱۰): ۱۶؛ ۱۶۷
قل هذه سبیلی ادعوا الله علی بصیره انا و اتبعنی، یوسف(۱۲): ۱۰۸؛ ۵۵۴
قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الّا نعبد الّا الله و لا نشرک به شیئاً، آل عمران(۳): ۶۴؛ ۶۱۴

قل یا ایها الناس انما انا لکم نذیر مبین، حج(۲۲):۴۹؛ ۵۸۱
قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً، اعراف(۷): ۱۵۸؛ ۵۴۹
لَئِنْ لَمْ یَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِی الْمَدِینَةِ لَنُغْرِیَنَّکَ بِهِمْ ثُمَّ لَا یُجَاوِرُونَکَ فِیهَا إِلَّا قَلِیلاً، احزاب(۳۳): ۶۰؛ ۴۰۴
لا یتّخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله، آل‌عمران(۳): ۶۴؛ ۶۷۰
لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبرّوهم و تقسطوا الیهم، ممتحنه(۶۰):۸؛ ۶۰۸
لااکراه فی الدین قد تبیّن الرشد من الغی، بقره (۲): ۲۵۶؛ ۴۹۲، ۴۲۳، ۵۸۵
لایکلّف الله نفساً الاّ وسعها، البقرة (۲): ۲۸۶؛ ۳۳۰
لاینها کم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین، ممتحنه(۶۰): ۸؛ ۵۵۲
لَعَلک باضع النّفسکَ الاّ یکونوا مؤمنون، شعرا (۲۶): ۳؛ ۷۲۵
لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط، حدید (۲۸): ۲۵؛ ۶۰۸
لقد جاء کم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتّم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم، توبه (۹): ۱۲۸؛ ۱۲۴، ۵۵۳، ۷۱۹
لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره، فتح (۴۸): ۱۸؛ ۷۴۲
لقد شهدت دار عبداللّه‌بن‌جدعان حلفاً ما احب ان لی حمرالنعم ولو ادعی به فی الاسلام لاجبت، ۴۶۳
لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ الله اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کان یَرْجُوا اللهَ والْیومِ الْاخِر وَ ذَکَرَالله کَثیراً، احزاب (۳۳): ۲۱؛ ۲۹، ۱۱۰
لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا، نساء(۴): ۱۴۱؛ ۵۶۱، ۵۸۸، ۶۶۸
لیس علیک هدیهم و لکن الله یهدی من یشاء، بقره(۲): ۲۷۲؛ ۴۲۳
الم نشرح لک صدرک، انشراح (۹۴): ۱؛ ۷۱۶
ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا، حشر (۱۵۹): ۷؛ ۸۰۳
ما ارسلناک الا کافه للناس بشیراً و نذیراً، سبا(۳۴): ۲۸؛ ۵۴۹
ما فَرَّطْنا فی الْکتاب مِنْ شَیْءٍ ثُمَّ الی رَبِّهِمْ یُحْشَرُونَ، الانعام (۶): ۳۸؛ ۱۱۰
مَا کَانَ إِبْرَاهِیمُ یَهُودِیّاً وَلاَ نَصْرَانِیّاً وَلَکِن کَانَ حَنِیفاً مُسْلِماً وَ مَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِینَ، آل‌عمران(۳): ۶۷؛ ۴۷۶
من یطع الرسول فقد اطاع الله، نساء(۴): ۸۰؛ ۲۰۳، ۸۰۳

من یطع الله و رسوله و یخش الله و یتقه فاولئک هم الفائزون، نور (۲۴):۵۲؛ ۸۰۳
النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، احزاب (۳۳): ۶؛ ۳۲۰، ۳۳۳، ۷۹۹، ۸۰۲
و اعملو انما غمنتم من شیء فان لله خمسه و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل، انفال (۸): ۴۱؛ ۷۸۴، ۷۹۶
و الّذین تبوّءو الدّار و الإیمان من قبلهم یحبّون من هاجر إلیهم و لا یجدون فی صدورهم حاجه مما أوتوا و یؤثرون علی أنفسهم و لو کان بهم خصاصه و من یوق شحّ نفسه فاولئک هم المفلحون، الحشر (۵۹):۹؛ ۵۱۳
و الذین‌هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله اولئک یرجون رحمة الله، بقره(۲): ۲۱۸؛ ۵۸۷
و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا، البقرة (۲): ۲۳۳؛ ۵۶۳
و الوالدات یرضعن اولادهنَّ حولین کاملین لمن اراد ان یتمّ الرضاعة... لاتضارّ والدة بولدها... فان ارادا فصالاً عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما...، البقرة (۲): ۲۳۳؛ ۳۲۹
و اما تخافن من قوم خیانة فانبذ الیهم علی سواء، انفال(۸): ۵۸؛ ۴۴۱
و امرهم شوری بینهم، شوری(۴۲): ۳۸؛ ۳۰۶، ۳۱۳، ۳۳۶
و إن جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله إنّه هو السمیع العلیم و إن یریدوا أن یخدعوک فإنّ حسبک الله هو الذی أیّدک بنصره و بالمؤمنین، الأنفال(۸): ۶۱ ؛ ۵۲۶
وَ اَنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبوُا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُم به وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَیرٌ لِصّابِرینَ، النحل (۱۶): ۱۲۶؛ ۱۲۹
و انذر عشیرتک الاقربین، شعراء(۲۶): ۲۱۴؛ ۴۲۱، ۵۵۰
و اوحی الیَّ هذا القرآن لا نذرکم به و من بلغ ... ، انعام (۶): ۱۹؛ ۶۱۵
و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض هوناً و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً و الذین یبیتون لربّهم سجّداً و قیاماً، فرقان (۲۵): ۶۴؛ ۳۳۵
و قاتلوهم حتی لاتکون فتنه و یکون الدین لله فان انتهوا فلاعدوان الا علی الظالمین، ۵۵۶
و قال ارکبوا فیها بسم الله مجراها و مرساها، هود (۱۱): ۴۱؛ ۱۶۹
وَ قَالَتِ الْیَهُودُ لَیْسَتِ النَّصَارَی عَلَی شَیْ و قَالَتِ النَّصَارَی لَیْسَتِ الْیَهُودُ عَلَی شَیْء وَ هُمْ یَتْلُونَ الْکِتَابَ، بقره (۲): ۱۱۳؛ ۴۷۶
و لا تتّبع أهواءهم عماجائک من الحق، مائده(۵): ۴۸؛ ۶۶۸
و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن الا الذین ظلموا منهم و قولوا امنا بالذی انزل الینا و انزل الیکم و الهنا و الهکم واحد و نحن له مسلمون، عنکبوت(۲۹):۴۶؛ ۴۲۵، ۵۵۲
و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار و ما لکم من دون الله من اولیاء ثم لاتنصرون، هود(۱۱): ۱۱۳، ۵۶۲

وَ لا تَنفُذُونَ اَلا بِسُلْطان، الرحمن (۵۵): ۳۳؛ ۱۲۰
و لاتتبع اهوائهم، شوری(۴۲):۱۵؛ ۵۸۲
و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین و لکن المنافقون لایعلمون، منافقون(۶۳): ۸؛ ۵۶۱
وَلله یَسْجُدُ مَنْ فی السّموات وَ الاَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً، الرعد (۱۳): ۱۵؛ ۱۲۶
وَ لو تَقوّل عَلَینا بَعْضَ الْاقاوِیلِ لاَخَذْنا مِنْهُ بِالْیَمینِ ثُمَّ لَقَطعنا مِنهُ الْوتَینَ فَما مِنْکُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حاجزینَ، الحاقه (۶۹): ۴۴ـ۴۷؛ ۱۲۹
وَ لَوْ شاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَیْکُمْ فَلَقا تَلُوکُمْ، النساء (۴): ۹۰؛ ۱۲۰
و لو شاء ربک لا من من فی الارض جمعیاً، افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین، یونس(۱۰): ۹۹؛ ۴۲۳
و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لکن الله ذوفضل علی العالمین، بقره(۲):۲۵۱؛ ۴۴۶
وَ ما اتاکُمْ اَلرسُولُ فَخُذُوه و ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، الحشر (۵۹):۷؛ ۱۲۱
و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین، انبیاء(۲۱): ۱۰۷؛ ۴۲۲، ۵۵۳، ۷۱۸
وَ ما اَکثَر اَلنّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُومِنینَ، یوسف (۱۲): ۱۰۳؛ ۱۲۵
و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون، ذاریات (۵۱): ۵۶؛ ۸۷
وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ اِذا قَضَی اللهُ وَ رَسُولُهُ اَمْراً اَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخَیَرَةَ مِنْ اَمْرِهِمْ، الاحزاب (۳۳):۳۶؛ ۱۲۶
و ما کُنتَ تتلوا من قبله من کتاب ولا تخطه بیمینک اذاً لارتاب المبطلون، عنکبوت(۲۹): ۴۸؛ ۱۶۶
وَ مَا لَکُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ اَلَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنَا، نساء(۴): ۷۵؛ ۴۶۰
و من احسن قولا ممن دعا الی الله و عمل صالحاً و قال اننی من المسلمین، فصلت(۴۱): ۳۳؛ ۵۵۴، ۵۸۲
و من جاهد فانما یجاهد لنفسه ان الله لغنّی عن العالمین، عنکبوت(۲۹): ۶؛ ۵۸۷
و من یبتغ غیرالاسلام دیناً فلن یقبل منه، آل عمران(۳):۸۵؛ ۵۶۰
و من یطع الله و رسوله یدخله جنات تجری من تحتها الانهار، نساء (۴): ۱۳؛ ۸۰۳
و منهم الذین یؤذن النبی و یقولون هو اذن خیر لکم یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین و رحمة للذین ءامنوا منکم...، توبه (۹): ۶۱؛ ۳۰۹
و یضع عنهم إصرهم و الأ غلال الّتی کانت علیهم، اعراف(۶): ۱۵۷؛ ۶۷۰
و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً، الانسان(۷۶):۸؛ ۴۴۷
واعدّوالهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم و آخرین من دونهم

لاتعلمونهم الله یعلمهم، انفال(۸): ۶۰؛ ۲۱۰، ۵۸۷
والَّذینَ اتَّخذُوا مَسْجداً ضِرَاراً وَ كُفْراً وَتَفْریقاً بَیْنَ الْمُؤْمنینَ وَ إرْصَاداً لمَنْ حَارَبَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَیَحْلفُنَّ إنْ أرَدْنَا إلّا الْحُسْنَى واللّهُ یَشْهَدُ إنَّهُمْ لَكاذبُونَ. لَا تَقُمْ فیه أبَدًا لَمَسْجدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى منْ أوَّل یَوْمٍ أحَقُّ أنْ تَقُومَ فیه رجَالٌ یُحبُّونَ أنْ یَتَطَهَّرُوا و اَللّهُ یُحبُّ الْمُطَّهِّرینَ. أفَمَنْ أسَّسَ بُنْیَانَهُ عَلَى تَقْوَى منَ اللّه وَ رضْوَان خَیْرٌ أمْ مَنْ أسَّسَ بُنْیَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُف هار فَانْهَارَ به فی نَار جَهَنَّمَ وَ اللّهُ لَا یَهْدی الْقَوْمَ الظَّالمینَ. لَا یَزَالُ بُنْیَانُهُمُ الَّذی بَنَوْا ریبَةً فی قُلُوبهمْ إلَّا أنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ واللّهُ عَلیمٌ حَكیمٌ، توبه(۹): ۱۰۷ـ۱۱۰؛ ۴۰۸
والذین استجابوا لربّهم واقاموا الصلوة وامرهم شُوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون، شوری(۴۲): ۳۸؛ ۳۰۶، ۳۳۵
والذین لامانانتهم و عهدهم راعون، الشوری(۴۲): ۳۸؛ ۵۶۳، ۵۹۱
وكذلک اوحینا الیک روحاً من أمرنا ما كنت تدری ما الكتاب و لا الایمان، شوری(۴۲): ۵۲؛ ۱۶۶
ولكنَّ الله یُسلِّطْ رُسُلَهُ عَلی مَنْ یَشاءُ، الحشر (۵۹): ۶؛ ۱۲۰
ولو شاء ربّک لآمن من فی الارض كلهم جمیعاً افانت تكره الناس حتی یكونوا مؤمنین، یونس(۱۰):۹۹؛ ۵۸۴
وَلَهُ اَسْلَمَ مَنْ فی السَّموات وَ الْاَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً، آل عمران (۳): ۸۳؛ ۱۲۶
وما لكم لا تقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرجال و النساء و الوالدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القریه الظالم اهلها...، وما لكم لا تقاتلون فی سبیل الله؛ ۴۴۶
وَیَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإذَا بَرَزُوا منْ عنْدکَ بَیَّتَ طَائفَةٌ منْهُمْ غَیْرَ الَّذی تَقُولُ وَاللّهُ یَكْتُبُ مَا یُبَیِّتُونَ فَأعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّه وَكَفَى باللّه وَكیلاً، نساء(۴): ۸۱؛ ۴۰۹
هم العدو فاحذرهم، منافقون(۶۳): ۴؛ ۵۸۷
هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی‌الدین كله، فتح(۴۸): ۲۸؛ ۵۴۹
هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یزكیهم و یعلمهم الكتاب و الحكمه و ان كانوا من قبل لفی ضلال مبین، جمعه (۶۲): ۲؛ ۱۶۷
یَا أهْلَ الْكتَاب تَعَالَوْاْ إلَى كَلمَة سَوَاء بَیْنَنَا وَ بَیْنَكُمْ ألاَّ نَعْبُدَ إلاَّ اللّهَ وَ لاَ نُشْركَ به شَیْئاً وَلاَ یَتَّخذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أرْبَاباً من دُون اللّه فَإن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بأنَّا مُسْلمُونَ، آل عمران(۳): ۶۴؛ ۴۶۰
یا ایّها الذین ءامنوا لا تحلّوا شعائر الله و لا الشهر الحرام... ، المائده (۵): ۲؛ ۵۳۳
یا ایّها الذین ءامنوا ما لكم إذا قیل لكم انفروا فی سبیل الله اثّاقلتم إلی الأرض أرضیتم بالحیوة الدّنیا من الأخرة فما متاع الحیوة الدّنیا فی الأخرة إلّا قلیل، التوبه(۹):۳۸؛ ۵۱۴

یا ایها الذین آمنو لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیا، ممتحنه(۶۰): ۱؛ ۵۸۷
یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه، بقره(۲): ۲۰۸؛ ۵۸۵، ۶۱۶
یا أَیُّهَا الَّذینَ آمنوا أَطیعُوالله وَ أَطیعوُالّرسوُلَ وَ أُولیِ‌الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنازَعْتُمْ فـی شَـیءٍ فَـرُدُّوه اِلـیَ الله وَ الَّرسُول اِنْ کُنْتُمْ تؤمنونَ بالله وَ الیَوم الاخر، النساء (۴): ۵۹؛ ۱۱۴
یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُـوا أَنَّ اللَّـهَ مَـعَ الْمُتَّقِـین، توبه(۹): ۱۲۳؛ ۴۱۱
یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْکَافِرِینَ أَوْلِیَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ أَتُرِیدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّـهِ عَلَـیْکُمْ سُـلْطَانًا مُبِیناً، نساء(۴): ۱۴۲ـ۱۴۶؛ ۴۰۲
یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا بطانه من دونکم، آل عمران(۳): ۱۱۸؛ ۵۸۹
یا ایها الذین امنوا اوفوا بالعقود، مائده(۵): ۱؛ ۵۹۱، ۶۱۰
یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا ان اکـرمکم عنـدالله اتقـیکم، حجرات (۴۹):۱۳؛ ۵۴۷
یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعیاً الی الله باذنه و سراجاً منیـراً و بـشر المـؤمنین بان لهم من‌الله فضلاً کبیراً، مزمل(۷۳): ۱۵؛ ۵۵۳
یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ جَاهِدِ الْکُفَّارَ وَالْمُنَافِقِینَ وَاغْلُظْ عَلَیْهِمْ، توبه(۹):۷۳؛ ۴۱۰، ۴۱۱، ۵۸۷
یا داوُودَ انّا جَعَلْنَاکَ خَلیفَةً فِی‌الْأَرضِ فاحکم بَیْنَ النّاس بِالْحَقِّ... ص (۳۸): ۲۶؛ ۱۱۷
یَحْسَبُونَ کُلَّ صَیْحَة عَلَیْهِمْ ، منافقون(۶۳):۴؛ ۴۰۷
یَدْخُلُونَ فِی دِینِ اللَّه أَفْوَاجاً، نصر(۱۱۰): ۲؛ ۴۷۲
یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فیه قل قتال فیه کبیـر و صـدّ عـن سـبیل الله و کفـر بـه و المـسجد الحرام...، البقره (۲): ۲۱۷؛ ۵۳۲

**احادیث**

أبطل ما کان فی‌الجاهلیة و استقبل الناس بالعدل، ۹۰
أحبُّ الناس یوم القیامه و اقربهم الی الله امام عادل و إنَّ أبغض الناس الی‌الله و أشدَّهم عذابا، ۹۱
أحب للناس، تحب لنفسک تکن اعدل الناس، ۱۰۳
اذا اشار علیک العاقل الناصح فاقبل و ایاک الخلاف فان فیه الهلاک، ۳۳۷
اذا حکمتهم فاعدلوا، ۹۰
اذا عمل احدکم عملاً فلیتقن، ۷۲۲
اذا کان امراؤکم خیارکم و اغنیاؤکم سمحائکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیرلکم من بطنها و اذا کان امراؤکم شرارکم و اغنیاؤکم بخلائکم و لم یکن امرکم شوری بینکم فبطن الارض خیرلکم من ظهرها، ۳۳۸
اذهبوا فانتم الطلقاء، ۱۲۸، ۳۹۵، ۴۵۸، ۴۷۲
استرشدوا العاقل ترشدوا و لاتعصوه فتندموا، ۳۳۸
استووا و لاتختلفوا فتختلف قلوبکم، ۹۷
اسلامِ تاریخی، ۳
الاسلام یعلوا و لا یعلی علیه، ۲۰۳
اشجع الناس من غلب هواه، ۳۶۲
اصحاب الجنة ثلاثه، ذو سلطان مقسط، ۹۱
اطلبوا العلم من المهد الی اللحد، ۶۷۲
اعدل الناس من رضی للناس ما یرضی لنفسه و کره لهم مایکره لنفسه، ۱۰۳
اَمْ أنْزَلَ اللهُ سُبْحانَهُ دیناً ناقِصاً فاسْتَعانَ بِهِمْ علی اِتْمامِه، ۱۱۰

أمر رسول‌الله ۶فی غزاة غزاها أن یختضبوا بالسواد لیقووا به علی المشرکین، ۷۸۰
أَمرنی ربّی بمدارة النّاس کما أمرنی با داء الفرائض، ۷۱۹
الامور بتمامها و الاعماال بخواتمها، ۷۲۲
انّ احبّ الاعمال الی الله ادومها و ان قلّ، ۷۲۲
انّ الروم سیصالحکم صلحاً، ۴۶۳
اِنَّ اللهَ تَبارکَ وَ تَعالی لَمْ یَدَعْ شَیْئاً یَحْتاجُ اِلَیْهِ اَلْاُمةُ اِلّا اَنْزَلَهُ فی کِتابِهِ وَ بَیَّنَهُ لِرَسُولِهِ صلی‌الله علیه و آله، ۱۱۰
ان الله تعالی یحبُ أن تعدلوا بین اولادکم حتی فی‌القبل، ۹۰
ان المقسطین عندالله یوم القیامة علی منابر من نور، عن یمین الرحمن عزوجلّ و کلتایدیه یمینّ، الذین یعدلون فی حکمهم و اهلیهم و ماوُلّوا، ۹۱
انَّ اهون الخلق عندالله من ولیّ امر المسلمین فلم یعدل، ۹۱
ان رجلا من ثقیف اهدی الی رسول‌الله۶راویتین من خمر، فأمر رسول الله۶فاهریقتا و قال: أن الذی حرم شربها، ۷۸۱
ان رسول الله۶ لم یقاتل منافقا قط انما کان یتألفهم، ۴۱۲
أن رسول‌الله ۶أمر بالنزول علی اهل الذمة ثلاثة ایام، ۷۸۱
انّ رسول‌الله ۶کان یستشیر اصحابه ثم یعزم علی مایرید، ۳۳۵
إن شاء جعلها ذلک فی المواشی و فی الاشجار و غیرها مما لهم ضروره کونها علی حسب ما یراه الوالی، ۷۵۹
انّ هذه لقسوة و من لایَرحم لایُرحم، ۳۵۸
انا اولی بالمومنین من انفسهم فمن توفی من المومنین و ترک دنیا فعَلَّی قضاوه و من ترک مالا فلورثته، ۱۲۴
انما بعثت رحمة، ۴۵۸
انه ما من رجل یشاور احداً الا هدی الی الرشد، ۳۰۶
انی ادعوک الی الاسلام فان اسلمت فلک ما للمسلمین و علیک ما علیهم فان لم تدخل فی الاسلام فاعط الجزیة فان الله یقول قاتلوا الذین لا یومنون... ، ۱۵۷
انّی بُعثت لاُتمم مکارم الاخلاق، ۷۱۸
اوصانی ... و العدل فی‌الرضا و الغضب، ۸۹
اوصیک بتقوی اللّه وصدق الحدیث الوفاء بالعهد و اداء الامانة و ترک الخیانه و لین الکلام و بذل

السّلام و حفظ الجار و رحمه الیتیم و حسن العمل و قصر الأمل و حسب الآخره و الجزع من الحساب و لزوم الایمان و الفقه فی القرآن و کظم الغیظ و حفظ الجناح، ۷۲۸
اول من یدخل فی‌النار امیر متسلط لم یعدل، ۹۲
أیّها النّاس إنّما یجمع الناس الرّضا و السّخط، ۳۵۳
بالعدل قامت السموات و الارض، ۹۳
بُعثتُ للحلم، ۷۱۷
تصرف النبی۶تارةً بالتبلیغ و هو الفتوی و تارة بالامامة کالجهاد و تصرف المال و تارةً بالقضاء کفصل الخصومة بین المتداعیین بالبینة او الیمین او الإقرار، ۷۶۰
تقول العدل ... و تعطی الفضل؛ فاذا قلتم فاعدلوا، ۹۰
ثلاثه لاترد دعوتهم: الامام العادل و الصائم حتی یفطر و دعوةالمظلوم، ۸۸
جاء رجل إلی النّبیّ صلّی الله علیه و سلّم فقال: الرّجل یقاتل للمغنم، و الرّجل یقاتل للذکر، و الرّجل یقاتل لیری مکانه، فمن فی سبیل الله؟ قال: من قاتل لتکون کلمه الله هی العلیا فهو فی سبیل الله، ۵۳۰
جعل ارزاق الفقراء فی اموال الاغنیاء، فان جاعوا و عروا فبذنب الاغنیاء و حق علی الله أن یکبَّهم فی نار جهنم، ۱۰۰
حب الوطن من الایمان، ۲۱۱
سئل النبیّ۶عن الرّجل یقاتل شجاعةً، و یقاتل حمیّةً، و یقاتل ریاءً .فقال رسول الله۶ من قاتل لتکون کلمة الله هی العلیا، فهو فی سبیل الله، ۵۳۰
سئل رسول الله۶عن الحزم؟ فقال :مشاورة اهل الرأی ثمّ اتّباعهم، ۳۳۸
سلو اللّه السّداد و سلوه مع السدادسداد العمل، ۷۲۷
سمعت ابا عبدالله یقول فی حدیث إن الله عزوجل فرض الصلاة رکعتین رکعتین عشر رکعات فاضاف رسول‌الله۶فی الی الرکعتین رکعتین و الی المغرب رکعة... ثم سن رسول‌الله۶علیه و اله النوافل اربعاً و ثلاثین رکعة مثلی الفریضة فاجاز الله عز و جل ذلک، ۷۷۹
سیرتُهُ القصد و سنَّتُهُ الرشد و کلامه الفصل و حکمهُ العدل، ۹۰
الضّجر و الکسل فانّک ان ضجرتَ لم تصبر علی حقّ و ان کسلتَ لم توّد حقّاً، ۷۲۲
طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم و مسلمة، ۶۷۲
عدل ساعة خیره من عبادة سبعین سنة قیام لیلها و صیام نهارها، ۸۷
العدل میزان الله فی‌الارض، فمن اخذه قادَهُ الی‌الجنّه و من ترکَهُ ساقَهُ الی‌النار، ۹۳
عن ابی جعفر علیه‌السلام قال الطلاق أن یطلق الرجل المرأه علی طهر من غیر جماع و شهد رجلین

عدلین علی تطلیقه ... فهذا الطلاق الذی أمر به فی القران و أمر به رسول‌الله۶فی سنته، ۷۸۰
عن ابی عبدالله۷قال اشترط رسول‌الله۷علی جیران المسجد شهود الصلاة و قال لینتهین اقوام لا یشهدون الصلاة او لأمرن رجلاً من اهل بیتی و هو علی‌بن‌ابی‌طالب فلیحرقن علی اقوام بیوتهم بحزم الحطب لانهم لایأتون الصلاة، ۷۸۱
عن ابی عبدالله۷یقول رفع الی أمیر المؤمنین۷بالکوفة أن قوماً من جیران المسجد لایشهدون الصلاة جماعة فی المسجد فقال لیحضرن معنا صلاتنا جماعة او لیتحولن عنا و لایجاورونا و لا نجاورهم، ۷۸۱
عن أبی۷جعفرقال قضی امیرالمؤمنین۷فی رجل ملک بضع إمرأة و هو محرم قبل أن یحل فقضی أن یخلی سبیلها و لم یجعل نکاحه شیئاً حتی یحل فاذا أحل خطبها إن شاء و إن شاء اهلها زوجوه و إن شاء لم یزوجوه، ۷۸۳
عن معاویه‌بن‌عمار قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول الحج ثلاثة اصناف حج مفرد و قران و تمتع بالعمرة الی الحج و بها أمر رسول الله۶و الفضل فیها و لا نأمر الناس الا بها، ۷۷۹
فاستقم کما امرت و من تاب معک، ۷۲۱
فانّی اوصیتک اذا انت هممتَ بامر فتدبّر عاقبته فانّ یک رشد فامضه و انّ یک غیاً فانته عنه، ۷۲۷
فبعث‌الله محمداً بالحق لیخرج عبادَه مِن عِبادة الأوثان الی عبادته و من طاعة الشیطان الی طاعته، ۶۷۰
فلما قدموا علی رسول الله صلی الله علیه و سلم ... قال لأصحابه: ما أمرتکم بالقتال فی الشهر الحرام، ۵۳۲
فمن یعدل ان لم أعدل؟ ۹۰
فو الله لأن یهدی الله بک رجلاً واحداً خیر لک من أن یکون لک حمر النّعم، ۵۱۷
قال رسول‌الله: من عمل علی غیر علم ما یفسد اکثر مما یصلح، ۹۴
قال سعدبن‌ابی وقاص: یا رسول‌الله أتعطی فارس القوم الذی یحمیهم مثل ما تعطی الضعیف؟ فقال النّبی ثکلتک أمّک و هل تنصرون إلّا بضعفائکم؟، ۱۰۰
قام بالقسط فی خلقه و عدل علیهم فی حکمه، ۹۰
قسم لحظاته بین اصحابه فینظر إلی ذا و ینظر إلی ذا بالسویه، ۹۰
قضی النبی۶رجل باع نخلاً و استثنی عدة نخلات فقضی له رسول‌الله۶بالمدخل الیها و المخرج منها و مدی جرائدها، ۷۸۳
قضی رسول‌الله۶بشهادة الواحد و الیمین فی الدین اما الهلال بشاهدی عدل، ۷۸۳
قضی علیه السلام فی اهل البوادی ان لا یمنعوا فضل ماء و لایبیعوا فضل کلاء، ۷۸۳

قلت لأبی عبدالله سنن رسول الله۶کفرائض الله عزوجل. فقال ان الله عزوجل فرض فرائض موجبات علی العباد، فمن ترک فریضة من الموجبات فلم یعمل بها و جحدها کان کافراً و أمر رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم بأمور کلها حسنة، ۷۷۸
کان رسول اللّه۶من اشدّ النّاس لطفاً با النّاس، ۷۱۶
کان رسول الله۶یقسم لحظاتة بین اصحابه، ۷۱۷
کان دائم البشر، سهل الخلق، لیّن الجانب لیس بفظّ و لا غلیظ، ۷۱۸
کان رسول اللّه۶ اذا وجّه جیشاً فامّهم امیر بعث معه من ثقاله من یتجسّس له خبره، ۷۲۸
کان رسول الله۶کثیر المشاوره لاصحابه، ۷۲۳
لا دین لمن لاعهد له، ۵۹۱
لا فخر للعربی علی العجمی، ۱۵۳
لا مظاهرة اوثق من المشاورة و لا عقل کالتدبیر، ۳۳۹
لا وحدة اوحش من العجب و لا مظاهرة اوثق من المشاورة، ۳۳۸
لا یسألونی خطه یعظمون فیها حرمات الله الا اعطیتهم ایاها، ۴۶۳
لایفعلنّ احدکم امراً حتی یستشیر، ۳۳۸
للعدل اربع شعب: غوص‌المفهم و زهرة العلم و شرائع الحکم و روضة الحلم، فمن غاص المفهم فسَّر مجمل العلم و من وعی زهرة العلم عرف شرائع‌الحکم و من ورد روضه الحلم لم یفرط فی امره و عاش فی‌الناس و هو فی راحة، ۹۴
لمؤمنون عند شروطهم، ۵۹۱
لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا، ۲۰۳
لیس فی الجزیة حد مرسوم لا یجوز تجاوزه الی ما زاد علیه، ۷۵۸
لیس لاحد یرخص مالم یرخصه رسول الله صلی الله علیه واله. فوافق أمر رسول الله أمر الله و نهیه نهی الله علی العباد، التسلیم له کالتسلیم لله، ۷۷۹
ما تشاور قوم الاّهدوا لارشد امرهم، ۳۳۸
ما رأیت احداً اکثر تبسّما من رسول اللّه۶، ۷۱۶
ما کان من امر دنیاکم فانتم اعلم به و انا اعلم بامور آخرتکم، ۳۰۸
ما من احد یؤمر علی عشرة فصاعدا لا یقسط فیهم إلا جاء یوم القیامة فی الاصفاء و الاغلال، ۹۲
ما مِنْ شَیْءٍ الّا و فیه کِتابٌ اَو سُنَّةٌ، ۱۱۰
مجلسه مجلس حلم و حیاء و امانة و... ، ۷۱۷

مداراة النّاس رأس العقل، ۷۱۹
المُسلِمُ اَخُو المُسلِمِ، ۳۸۱
مشاورة العاقل الناصح رشد و یمن و توفیق من الله فاذا اشاره علیک الناصح العاقل فایّاک و الخلاف فانّ فی ذلک العطب، ۳۳۷
من احیی ارضاً فهی له، ۷۷۷، ۷۸۵
مَن أکل مِن کدّ یدِه حلالا فُتحت له الأبواب من الجنة، ۶۶۹
مَن رفق بامّتی رفق الله به و من شقّ علی امّتی شق الله علیه، ۷۱۹
مَن ستر اَخاه المسلم فی الدنیا، ۷۱۷
من صاحب الناس بالذی یحب أن یصاحبوه، کان عدلاً، ۱۰۳
من عامل الناس فلم یظلمهم و حدّثهم فلم یکذّبهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروءته و ظهرت عدالته و وجبت اخوّته و حرمت غیبته، ۱۰۰
من فارق جماعة المسلمین فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه، ۶۶۲
من قتل عصفوراً بغیر حقه ساله الله تعالی عنه یوم القیامه، ۴۳۴
من قتل قتیلاً فله سلبه، ۷۷۷
من لا یرحم النّاس لا یرحم الله، ۷۱۹
مَن ولّیَ علی عشره کان له عقل اربعین و مَن ولّیَ اربعین کان له عقل اَربعمأه، ۷۰۹
النّاس سواء کأسنان المشط، ۹۶
النّاس مسلطون علی اموالهم، ۷۷۰
نهی رسول‌الله ع أن یبتنی الحیطان بالمدینة لمکان المارة، ۷۸۱
و اذا کان امراؤکم خیارکم و اغنیاؤکم سمحاء کم و امرکم شوری بینکم فظهر الارض خیرلکم من بطنها، ۳۰۷
و اما المنجیات فالعدل فی‌الرضا و الغضب، ۹۵
و انّه من اسلم من یهودی او نصرانّی اسلاما خالصاً من نفسه ودان بدین الاسلام فانّه من المؤمنین له مثل مالهم و علیه مثل ماعلیهم؛ و من کان علی نصرانیة او یهودیة فانه لایردّ عنها، ۴۷۵
و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه، ۴۲۰
و لا ریب أن حمله علی الافتاء أولی، لان تصرفه علیه السلام بالتبلیغ أغلب، والحمل علی الغالب أولی من النادر، ۷۸۶
و لم یرخص لهم رسول الله ع فیما نهاهم عنه نهی حرام و لا فیما أمر به أمر فرض لازم، ۷۷۹

و لنجران و حاشیتها جوار اللّه و ذمة محمّد النبی رسول اللّه علی اموالهم، و انفسهم، وملتهم، و غـائبهم، و شاهدهم، و عشیرتهم، و بیعهم و کل ماتحت ایدیهم من قلیل او کثیر، لایغیر اسقف مـن اسـقفیته، ولا براهب من رهبانیته، و لاکاهن من کهانته.... ۴۸۱

و لو دعیت به فی الاسلام لاجبت، ۴۴۶

والله لاتجدون بعدی اعدل علیکم منی، ۸۹

وانّی ادعوک الی اللّه عزّ و جلّ و قد بلغت و نصحت فاقبلوا نصحی؛ والسّلام علی من اتّبع الهدی، ۴۸۰

ولو خرجتم الی ارض الحبشه فأنّ بها ملکاً لایظلم عنده احد و هی ارض صدق حتّی یجعل اللّه لکـم فرجاً ممّا انتم فیه، ۴۸۰

یا اباذر انّ سرّک ان تکون اقوی النّاس فتوکل علی اللّه عزّوجّل، ۷۲۷

یا ایها الناس، الا إنّ ربکم واحد و إنّ أباکم واحد، ألا لا فضل لعربی علی عجمـی و لا عجمـی علـی عربی و لا اسود علی احمر و لا احمر علی أسود الا بالتقوی ابی‌محمدحسن‌بن‌شعبة الحرانی، ۹۷

یا علی لاتشاور جباناً فانّه یضیق علیک المخرج و لاتشاور البخیل فانّـه یقـصر بـک عـن غایتـک و لاتشاور حریصاً فانّه یزین لک شرّها، ۳۰۷

یا علی! لإن أدخل یدی فی فم التنین الی المرفق احبّ إلی من أن أسأل مَن لم یکن ثم کان، ۶۶۷

یا علی، ما کرهتَهُ لنفسک فَاکره لغیرک و ما أحببتَهُ لنفسک فَأحببة لاخیک تکن عادلاً فـی حکمـک، مقسطا فی عدلک، محبّاً فی اهل السماء مودوداً فی صدور اهل الارض، ۱۰۴

یا علیّ،إنّ الله تبارک و تعالی قد أذهب بالاسلام نخوة الجاهلیة و تفاخرها بآبائهـا، الا إنّ النـاس مـن آدم ــ و آدم ــ من تراب و اکرمهم عندالله اتقاکم، ۹۷

یثیروالهم دفائن العقول، ۶۰

یجوز أن یکون المصلحة اقتضت فی تلک الحال الاکتفاء بهذا القدر و لم یقـل امیرالمـومنین۷أن هـذا لازم لکم ابداً بل امره أن یاخذ فی تلک السنة ما ذکره له فلا ینافی ذلک جواز الزیادة فیه و النقصان، ۷۵۹

یحشر الجبّارون المتکبّرون یوم القیامة فی صدر الذّر، ۷۱۷

اندیشه و تمدن ایران و اسلام/۴

9789642738373

پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

امروزه یک واقعیت گسترده، زنده، و نفوذناپذیر، اذهان و افکار عمدهٔ مسلمانان را سخت تسخیر کرده است و آن اینکه اسلام به‌نحوی از انحای مختلف با سیاست عجین است. این امر، از واقعیت دیگری ناشی شده، که پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان آورندهٔ این دین و مرتبط با وحی الهی، حکومت تشکیل داده و رئیس یک حکومت بوده است. این دو واقعیت، حدود چهارده قرن است که به عنوان یک امر بدیهی و غیرقابل مناقشه بر بخش اعظمی از جهان اسلام، سایه افکنده و آن را تحت تأثیر قرار داده است. آیا مباحث جدیدی که متأثر از غرب در جدایی دین از سیاست مطرح می شود، می‌تواند این واقعیت غیرقابل مناقشه و ریشه‌دار را تغییر دهد؟